

Protestantes, liberales y francmasones

Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX

JEAN-PIERRE BASTIAN
(comp.)





HISTORIA

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

PROTESTANTES, LIBERALES Y FRANCMASONES

PROTESTANTES, LIBERALES Y FRANCMASONES

Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX

JEAN-PIERRE BASTIAN
Compilador



Primera edición, 1990
Tercera reimpresión, 2011
Primera edición electrónica, 2015

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2523-6 (ePub)

Hecho en México - *Made in Mexico*

INTRODUCCIÓN

Un campo relativamente nuevo para la investigación histórica de la América Latina del siglo XIX lo constituye el estudio de las logias masónicas, de las sociedades protestantes, de los clubes liberales y de otras formas modernas de asociación (sociedades espiritistas, patrióticas, mutualistas, etc.) Existen hasta la fecha algunas monografías sobre una u otra de estas asociaciones decimonónicas; sin embargo, pocas veces se les ha considerado —en cuanto a sus interrelaciones— como sociedades emparentadas que constituyeron redes informales y en ocasiones verdaderos frentes prepolíticos. En el mejor de los casos, la atención de los historiadores se ha dirigido casi exclusivamente hacia las logias masónicas, por el importante desarrollo político que tuvieron en los primeros años posteriores a las guerras de independencia, sin prestar mucha atención a su participación a lo largo del siglo en un frente amplio tantas veces denunciado por la Iglesia católica: un frente anticatólico romano, integrado también por protestantes, espiritistas y otros liberales radicales.

Quizá la dificultad para explicar la difusión y propagación de tales sociedades en todo el continente (durante el siglo XIX) ha sido la carencia de un marco interpretativo que permita superar la peculiaridad de cada una de ellas, y restituir, asimismo, su papel dentro del proyecto global de cambio social y político del cual formaron parte. En esta perspectiva, puede ser fructífero retomar los trabajos desarrollados por los historiadores franceses Augustin Cochin y François Furet,[1] sobre tales sociedades (logias masónicas, sociedades patrióticas y literarias), en el contexto de los años previos a la Revolución francesa. Cochin, en particular, las consideró bajo el término explicativo de sociedades de ideas *(sociétés de pensée)* —vale decir, como formas modernas de sociabilidad— que ofrecieron nuevos modelos asociativos, en medio de una sociedad globalmente organizada en torno a una estructura corporativa jerárquica (órdenes) y compuesta en esencia por actores sociales colectivos. En contra de esta sociedad tradicional, de Antiguo Régimen, las sociedades de ideas fueron portadoras de la modernidad, en el sentido de que estructuraban nuevas formas de organización de lo social, ya no centradas sobre los antiguos cuerpos, sino en el individuo como actor político y social. Como escribe Furet: fueron una forma de socialización cuyo principio consiste en que sus miembros deben, para conservar en ella su papel, despojarse de toda particularidad concreta y de su real existencia social. La sociedad de ideas está caracterizada por el hecho de que cada uno de sus miembros tiene solamente una relación con las ideas, con los fines. En este sentido estas sociedades anticipan el funcionamiento de la democracia, pues ésta iguala también a los individuos dentro de un derecho abstracto que es suficiente para constituirlos en ciudadanía, que contiene y define la parte de soberanía popular que le corresponde a cada uno.[2]

Por lo tanto, adherirse a estas sociedades en la Francia del Antiguo Régimen, como en la América Latina decimonónica, implicaba romper con las comunidades naturales, con las metáforas orgánicas y las históricas tradiciones religiosas, que encerraban al sujeto en una totalidad que no podía haberse escogido. En ruptura con la sociedad tradicional "holista" (Dumont), estas sociedades de ideas, por lo tanto, sirvieron de verdaderos laboratorios en el

seno de los cuales las minorías políticamente activas elaboraron las alternativas sociales y políticas que desembocaron en la Revolución de 1789 en Francia y en las reformas liberales decimonónicas en América Latina. En estas nuevas asociaciones se forjó una renovada visión de la sociedad de tipo igualitario, fundada en la autonomía del sujeto social individual como actor democrático. En otras palabras, en estos laboratorios democráticos, el miembro de las sociedades de ideas se educaba en la práctica política moderna en cuanto individuo-ciudadano que ejercía su soberanía como parte del pueblo de los electores.

Para la historiografía latinoamericana contemporánea, puede ser necesario replantearse el papel cumplido por estas nuevas formas de sociabilidad que surgieron a lo largo del siglo XIX como formas prepolíticas de asociación y que precedieron la conformación de los partidos políticos, en el sentido moderno de la palabra.[3] El estudio sistemático de tales asociaciones puede revelar la geografía política de estas minorías, las cuales aspiraban a romper con el Antiguo Régimen, y las redes opositoras que se tejieron, tanto en contra de los conservadores y de la Iglesia católica, como del propio liberalismo, cuando éste se volvió autoritario y obtuvo incluso los favores de la Iglesia. En otras palabras, un estudio sistemático y articulado de estas sociedades de ideas puede abrir un nuevo espacio de comprensión de las mutaciones políticas que ocurrieron en el continente a lo largo del siglo XIX. Dicho intento también permitirá superar las interpretaciones descalificadoras, que se limitaban a ver en el protestantismo una mera injerencia foránea o una conspiración desnacionalizadora; en el espiritismo, un mero esoterismo especulativo; y en la masonería, un fenómeno que fue importante durante la primera mitad del siglo, y decadente luego. En fin, esta relectura debería ofrecer las herramientas para superar las historias institucionales (de la Iglesia, del liberalismo, del protestantismo, etc.), poniendo en perspectiva los distintos actores políticos. Estas formas de socialización no fueron únicamente un frente anticatólico, sino más bien redes prepolíticas portadoras de la modernidad en contra de la sociedad profunda, corporativista, que —por cierto— encontró en el catolicismo romano, y en su modelo aristotélico-tomista de sociedad patrimonial, su mejor baluarte.[4]

Habrá que distinguir, por supuesto, momentos y ritmos. Parece bastante claro que el primer liberalismo latinoamericano se desarrolló en continuidad con las reformas borbónicas del siglo XVIII, y que los estados independientes modelaron sus primeros intentos de constitución más sobre la Constitución liberal española de Cádiz (1812) que sobre las constituciones francesas y estadunidenses, más radicales en cuanto a su postura con respecto a la separación de la Iglesia y el Estado. Uno de los puntos esenciales, que se prestó a mayor debate en la elaboración de las nuevas constituciones, fue el exclusivismo reconocido a la religión católica romana, a expensas de cualquier otra.[5] La defensa del catolicismo como religión del Estado iba a la par con la "adhesión a una imagen jerarquizada de la sociedad [que] era común a toda la élite criolla y [que] excluyó de ese primer liberalismo hispanoamericano todo motivo democrático".[6] Por lo tanto, las logias masónicas —integradas no sólo por los liberales criollos, sino también por el clero progresista independentista— fueron portadoras de un liberalismo moderado, que buscó desesperadamente conciliar catolicismo y modernidad, en un intento por reformar desde arriba una sociedad cuyas reformas fueron frenadas por el propio peso corporativo, tanto de la Iglesia, como de las demás corporaciones (ejército, comunidades

indígenas, etc.). En esta primera lucha por transformar la sociedad tradicional, moldeada por el catolicismo romano, el tema de la tolerancia religiosa surgió como esencial, tanto por la necesidad de atraer a inmigrantes europeos, como por la libertad de comercio.[7] Durante esta primera mitad del siglo XIX, la limitación de la tolerancia religiosa a las minorías extranjeras —fruto de acuerdos diplomáticos y comerciales con las potencias protestantes (Inglaterra, Prusia, Estados Unidos, Holanda)— reflejó la resistencia global de la sociedad corporativa hispanoamericana a la modernidad, y también la ambigüedad del proyecto liberal. Esta resistencia, que tomó más tarde en sus extremos la forma de movimientos rurales católicos (cristeros en México; el antirrepublicanismo de los movimientos mesiánicos en Brasil),[8] fue reforzada por la rápida romanización del catolicismo latinoamericano, por la ampliación del sistema de las nunciaturas durante el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846) y la injerencia directa de Roma en las nominaciones episcopales, que propiciaron la sustitución progresiva del clero reformista y liberal por un clero conservador y ultramontano. El ultramontanismo católico, como parte integral del aspecto antiliberal y antimoderno, triunfó con el pontificado de Pío IX (1846-1878) y, en particular, con la publicación de la encíclica *Quanta Cura* y del *Syllabus* (catálogo de los errores modernos) en diciembre de 1864, eslabón de una serie de medidas reforzadoras, tanto del centralismo como del verticalismo romano, como fueron la creación del Colegio Pío Latino Americano (1858), el dogma de la Inmaculada Concepción (1854), y el dogma de la infalibilidad pontificia (1870). Frente a este enderezamiento del catolicismo, y a la resistencia de la sociedad tradicional contra los proyectos liberales de cambio económico y político, las minorías liberales, reagrupadas en torno a las logias masónicas y a las nuevas sociedades de ideas, se radicalizaron en un sentido anticatólico, e incluso anticlerical, a partir de la mitad del siglo XIX. El auge anticatólico entre las minorías liberales sirvió para delimitar el espacio político liberal, en el momento en el que ellas conquistaron el poder, y su primera función fue quitarle al liberalismo el carácter de ambiguo que había tenido en la primera mitad del siglo.[9] Las nuevas constituciones (México 1857-1859; Colombia 1853; Argentina 1853-1854; Brasil 1891) impuestas por la fuerza a las mayorías católicas, por estas minorías liberales, implantaron los grandes principios liberales, tanto en materia económica (descorporativización), como en lo político (sufragio universal) y en lo religioso (separación Iglesia-Estado y libertad de culto). Aunque la posición política de las minorías liberales radicales haya sido en la mayoría de los casos precaria, y aunque no se pudo impedir el regreso de los conservadores al poder (como por ejemplo en Ecuador, García Moreno fundó un Estado católico [1859-1875] antítesis del proyecto liberal),[10] estos intentos liberales de mitad del siglo XIX abrieron el paso a la difusión de nuevas asociaciones modernas —protestantes, espiritistas, mutualistas, patrióticas-liberales— que ampliaron considerablemente el frente liberal conformado hasta entonces casi de manera exclusiva por las logias masónicas. Durante la segunda mitad del siglo XIX ocurrió una verdadera explosión de asociaciones liberales que conformaron el espacio político del “pueblo liberal” ultraminoritario, portador de las reivindicaciones de la modernidad. Convendría estudiar las raíces sociales de estos sectores militantes de sociedades de ideas, en gran parte reclutados entre el artesanado, la clase obrera en formación y el sector naciente de los servicios ligados al auge económico dependiente. Es muy probable que este arraigo no haya sido sólo urbano,

sino también (y habrá que medir en qué proporción) rural; en particular, en regiones de antigua pedagogía liberal, donde predominaba la pequeña propiedad (rancheros, medieros, aparceros), amenazada por el latifundio, y donde se notaba una decadencia de las solidaridades corporativas y de la autoridad tradicional.[11] Reconstruir la geografía de la implantación de las nuevas formas asociativas es, sin duda, una de las tareas urgentes apenas empezada en casos limitados. De igual manera, será importante considerar las ideas trasmitidas por tales asociaciones, donde, a la par con las ideas de la Revolución francesa —conocidas en particular por la obra de Lamartine (*Los Girondinos*, 1849)—, se leía al liberal español Emilio Castelar *(La revolución religiosa, 1880-1883)*, los escritos del filósofo krausista belga Gillaume Tiberghien, además del *Catecismo positivista* de Auguste Comte, del *Libro de los espíritus* de Alian Kardec, y del *Porvenir de los pueblos católicos*, obra del católico liberal belga Émile de Laveleye.[12] ¿Eclecticismo o proyecto global de sociedad? Es lo que queda aún por deslindar.

Por lo pronto, se puede sospechar que las diferencias de organización entre distintas sociedades de ideas reflejaban luchas dentro del mismo liberalismo. La difusión de estas asociaciones modernas fue un arma de doble filo para las élites liberales, quienes conquistaron el poder y a la larga lograron mantenerse. Cierto es que, cuando los liberales se encontraban fuera del poder político o eran desplazados estas sociedades de ideas sirvieron de apoyo para la conquista del Estado, y para asentar su legitimidad "democrática" en nombre del pueblo liberal que representaban. Una vez en el poder y mientras estos liberales seguían una estricta aplicación del programa liberal, en especial en la confrontación con la Iglesia católica (por ejemplo, durante el régimen de Lerdo de Tejada en México, 1872-1876; y el régimen de Justo Rufino Barrios en Guatemala, 1873-1885), el Estado liberal se benefició con su apoyo. Sin embargo, cuando en el último tercio del siglo XIX, bajo la influencia del positivismo, un liberalismo conservador, autoritario y antidemocrático sustituyó al liberalismo radical de mediados del siglo y logró mantenerse en el poder con una hábil política de conciliación con la Iglesia católica (por ejemplo, en México, el porfiriato, 1876-1911), las sociedades de ideas, y en particular las logias, se dividieron.[13] Una fracción cooptada por el liberalismo conservador le sirvió de base mientras la mayoría cumplió de nuevo un papel importante en la oposición democrática contra el Estado neocorporativista. Frente a este Estado liberal autoritario, que postergaba la práctica de la democracia dando prioridad al desarrollo económico, a la paz social y al enriquecimiento de las oligarquías, las sociedades de ideas representaban siempre un contramodelo; aún más, una movilización permanente de minorías inconformes, que promovieron la educación para los sectores sociales no alcanzados por "el orden y el progreso" y, ante todo, un crítico civismo liberal, que a menudo desembocó en el anarquismo y en el anarcosindicalismo.

El fin del siglo XIX fue marcado por una verdadera reconquista de la sociedad civil mediante un catolicismo de movimiento, que estuvo a la ofensiva desde el pontificado de León XIII (1878-1903) y, en particular, después de la encíclica *Rerum Novarum* (1891). La creación de asociaciones católicas de distintas índoles (entre otras, sindicatos, sociedades religiosas, etc.) pretendía reconciliar al catolicismo con la modernidad, pero, ante todo, intentaba combatir la expansión de las sociedades de ideas en la sociedad civil. Esta mutación del catolicismo en la continuidad aristotélico-tomista —llamado, a veces, de "neocristiandad"

(Dussel)— buscó contrarrestar la acción de las sociedades de ideas y prefigurar las luchas políticas partidistas del siglo XX. Al final del siglo XIX, el triunfo del liberalismo conservador neocorporativista y oligárquico se fundó sobre su capacidad de concillarse con la Iglesia, dejándole la libertad de acción, misma que había sido limitada por el liberalismo radical, a cambio del consenso y de la paz necesaria para el progreso. El liberalismo conservador logró con esto reconciliar provisionalmente al país real (corporativista y católico) con el país legal (una aplicación laxa de las constituciones liberales). El liberalismo radical (anticlerical y democrático), constituido en gran parte por las sociedades de ideas, pagó, con su marginación política, su rechazo de la América Latina "profunda" y su búsqueda hacia una sociedad imaginaria secularizada y más igualitaria. El fracaso de las sociedades de ideas decimonónicas para empujar, más allá de sus círculos, un cambio social y político radical y moderno no implicó, necesariamente, el fracaso de la modernidad, que llegó con el progreso económico, pero sin la reforma profunda anhelada por aquéllas. Su fracaso señala los límites del proyecto democrático alcanzado, ensayado en aquellas sociedades, sin que por ello haya podido extenderse en la mayoría de los países latinoamericanos al conjunto de la sociedad civil. El costo de la progresiva marginación de las sociedades de ideas ha sido la perduración, hasta la fecha, de una cultura política autoritaria y vertical.

Los ensayos aquí reunidos y presentados durante un simposio organizado por la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), en la Facultad Evangélica de Teología Luterana de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil, en septiembre de 1986, tienen como meta apuntar este lento trabajo iniciado por protestantes, francmasones y liberales a lo largo del siglo XIX en busca de una sociedad latinoamericana renovada y más igualitaria. No tienen la pretensión, por supuesto, de ser exhaustivos; sólo consideran algunos países y algunos momentos específicos de un proceso global y amplio. Sus lagunas nos remiten sólo a la necesidad de seguir el estudio de las sociedades de ideas con mayor empeño, con el fin de percibir mejor estos intentos de creación de una cultura política antiautoritaria y democrática.

JEAN-PIERRE BASTIAN

[1] Augustin Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie. Etude d'histoire révolutionnaire* (París, s. e., 1921); François Furet, *Pensar la Revolución francesa* (Barcelona, Petrel, 1980).

[2] François Furet, *Pensar la Revolución francesa,* pp. 220-221.

[3] Es interesante notar que unos pocos ensayos recientes apuntan a su importancia en Chile, Colombia y México. Véase, en particular, Luis Alberto Romero, "La sociedad de la igualdad: liberales y artesanos en la vida política de Santiago de Chile", *Siglo XIX* (Universidad de Nuevo León, Monterrey, México), 3 (1987), pp. 15-35; Luis Alberto Romero, *La Sociedad de la Igualdad. Los Artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851* (Buenos Aires, Editorial del Instituto Torcuato di Tella, 1978); Hermes Tovar Pinzón, "Problemas de la transición del Estado colonial al Estado nacional (1810-1850)", en J. P. Deler e Yves Saint-Geours (comps.), *Estados y Naciones en los Andes, hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Peru* (Lima, Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos, 1986), t. 2, pp. 369-395; Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes, sociedades protestantes* y *Revolución en México, 1872-1911* (México, FCE/El Colegio de México, 1989); Jean-Pierre Bastian, "Sociedades de ideas y Revolución mexicana: el paradigma de 1789", *Historia Mexicana*, 38 (1988), pp. 79-110.

[4] "El corporativismo puede definirse como un sistema de representación de intereses en el que las unidades constitutivas se hallan organizadas en un número limitado de categorías singulares, obligatorias, no competitivas, jerárquicamente ordenadas y diferenciadas de manera funcional, reconocidas y autorizadas (si no creadas) por el Estado e investidas de un monopolio representativo deliberado dentro de sus respectivas categorías, a cambio de observar ciertos controles sobre la selección de los líderes y la articulación de demandas y apoyos." Véase Philippe Schmitter, "¿Continuamos en el siglo del corporativismo?", *El Buscón* (México), 3 (1985), p. 145.

[5] Por ejemplo, en la Constitución de 1824 en México; en la de 1833 en Chile; en el Congreso constitucional peruano de 1823; en la Constitución centroamericana de 1824; en el Decreto orgánico de Bolívar de 1828; y en la Carta de mayo en Argentina (1825). La excepción fue el régimen de Mariano Gálvez, en Guatemala, que decretó la libertad religiosa el 2 de mayo de 1832, pero que duró poco tiempo.

[6] Tulio Halperín Donghi, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850, Historia de América*, dirigida por Nicolás Sánchez Albornoz (Madrid, Alianza, 1985), t. 3, pp. 220 y ss.

[7] Pilar García Jordán, "Progreso, inmigración y libertad de cultos en Perú a mediados del siglo XIX", *Siglo XIX* (Universidad de Nuevo León, Monterrey, México), 3 (1987), pp. 37-61; Walter L. Bernecker, "Intolerancia religiosa e inmigración en México, siglo XIX", *Cristianismo y Sociedad,* 1989 (99), pp. 7-24.

[8] Véase Douglas Teixeira Monteiro, "Um confronto entre juazeiro, canudos e contestado", en Sergio Buarque de Holanda (dir.), *O Brasil Republicano, Sociedade e Instituções (1889-1930), Historia Geral da Civilização Brasileira,* 3ª ed., São Paulo, Gráfica e Editora FCA, 1985, pp. 41-92.

[9] Esta radicalización liberal estará ejemplificada por Domingo Faustino Sarmiento y su aforismo de "civilización contra barbarie", identificada esta última con España y el catolicismo, mientras que la primera lo estaba con el mundo anglosajón y la modernidad liberal. Véase, al respecto, Tulio Halperín Donghi, *El espejo de la historia, problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987), pp. 17-38, y Félix Weinberg, *Las ideas sociales de Sarmiento* (Buenos Aires, Eudeba, 1988), pp. 9-26. Este proyecto liberal ligado al desarrollo del espíritu de asociación que tanto esperaba promover un Vicente Rocafuerte se ejemplificó en las palabras del argentino Mariano Moreno (1778-1811): "[…] si los pueblos no se ilustran, si no vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía", citado por J. Marichal, *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana, 1810-1970* (Madrid, s. e., 1978), p. 34.

[10] Marie Danielle Demélas e Yves Saint-Geours, "Una revolución conservadora de fundamento religioso: Ecuador (1809-1875)", en J. P. Delere Yves Saint-Geours (comps.), *Estados y naciones en los Andes,* t. 2, pp. 437-454.

[11] Un fenómeno significativo es el carácter predominantemente rural de las sociedades protestantes y su implantación regional. Así, en Brasil, Gouvêa Mendonça ha mostrado que se ubicaron, a partir de 1870, en el triángulo del café en el estado de São Paulo y que reclutaron a sus miembros tanto entre los jornaleros como entre los aparceros en constante migración. En México, Bastian ha subrayado que las sociedades protestantes se desarrollaron a partir de 1880 en el México periférico, de frontera, donde la presencia de la Iglesia estaba más debil y donde los liberales triunfantes habían otorgado tierras del clero a pequeños propietarios liberales, ex soldados juaristas.

[12] Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), filósofo idealista alemán, cuyas ideas fueron propagadas en España por Julián Sanz del Río. Guillaume Tiberghien (1819-1901), estudiante belga de Heinrích Ahrens —discípulo de Krause— y luego profesor de la Universidad Libre de Bruselas, propagó las ideas de Krause con mayor claridad que el propio Ahrens, llegando a representar un compromiso entre la filosofía idealista, los dogmas religiosos y los resultados de las ciencias naturales. Su *Lógica* se difundió en España y en América Latina entre los medios intelectuales liberales opuestos al positivismo.

[13] Por ejemplo, en Brasil, en víspera de la "Cuestión Religiosa", las logias masónicas se dividieron en la del Oriente del Valle de Lavradio, monárquico y conservador, y la del Oriente del Valle de los Benedictinos, liberal y republicano. En México, las logias masónicas fueron controladas por Porfirio Díaz con la creación de la Gran Dieta de Estados Unidos Mexicanos (1890), que las reagrupó en una sola organización sin que se haya podido impedir la sobrevivencia de una francmasonería disidente y antioligárquica muy activa, hasta el derrocamiento de Díaz en 1911.

I. PROTESTANTISMO, LIBERALISMO Y FRANCMASONERÍA EN AMÉRICA LATINA DURANTE EL SIGLO XIX: PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN

HANS-JÜRGEN PRIEN*

LA VINCULACIÓN entre protestantismo, liberalismo y francmasonería —como factor clave para esclarecer una serie de problemas— representa el tópico principal de este ensayo, que tiene como propósito hacer hincapié en algunas cuestiones, no definidas claramente, sobre el avance del protestantismo en América Latina durante el siglo XIX.

Los adelantos en este campo requieren, y presuponen a la vez, investigaciones sobre el papel del liberalismo y de la francmasonería en América Latina.[1]

1. El siglo XIX se erige como el *periodo de investigación* más interesante para esta temática, sobre todo en lo que va desde la emancipación política de los estados latinoamericanos, hasta el "Congress on Christian Work in Latin America", del año 1916, en Ancón, zona del Canal de Panamá.

La razón para el *terminus a quo* es clara: antes de la emancipación política no hubo penetración protestante significativa en el subcontinente; por tal motivo, el papel de la francmasonería, y de fuerzas liberales en la última fase de la época colonial, no sería en este caso objeto de investigación de la historia eclesiástica, sino más bien de la historia general.

Las explicaciones para el *terminus ad quem* son diversas: hasta entrado el siglo XX, la imposición de la tolerancia religiosa se había manifestado ya prácticamente en todos los estados del subcontinenle, aunque en realidad, en los diversos países, la penetración protestante se presentaba distinta.

La decisión por preferir que el Congreso de Panamá se celebrara en la zona exterritorial del Canal muestra también la difícil situación de los protestantes en algunas regiones; lo anterior, tomando en cuenta que el obispo católico de Panamá amenazó con llamar "pecado mortal" al hecho de estar de acuerdo —o más directamente— con el deseo de participar en tal Congreso; todo ello, a pesar de habérseles girado invitación a observadores católicos. Sin embargo se puede asegurar en términos generales que la posición del protestantismo, hasta ese entonces, se había consolidado. Esto vale tanto para el protestantismo de misión —de origen anglosajón— como para el protestantismo de inmigración.[2]

En el primero, comenzó a notarse cada vez con mayor fuerza la voz de los latinoamericanos, quienes se hacían escuchar también en el Congreso de Panamá, en el cual, por su organización, era posible detectar el peso de los estadunidenses hacia los ingleses. Estos últimos se encontraban incapaces de participar en el Congreso por la situación de la primera Guerra Mundial. El Congreso, por un lado, marca el esfuerzo de coordinación de las fuerzas misioneras y, por el otro, un primer intento de análisis de la situación religiosa, política y socioeconómica de América Latina. Tanto el protestantismo de misión, como el de inmigración, dependían enormemente de los recursos financieros de sus países de origen.

El protestantismo de inmigración, que no fue invitado al Congreso de Panamá, presentaba en esa fecha su fase de formación ya consolidada. Vemos que el protestantismo de inmigración alemán había conformado cuatro sínodos en Brasil y dos en el Cono Sur.

En el primero se configuraron, mencionándolos en forma cronológica, el "Sínodo riograndense", en 1886; el "Sínodo evangélico-luterano de Santa Catarina, Paraná y otros estados de Brasil", en 1905; la "Asociación de Comunidades de Santa Catarina", en 1911, y el "Sínodo de Brasil central", en 1912.

En el segundo nace —en el bienio 1899-1900— el "Sínodo alemán-evangélico del Río de La Plata", con comunidades en Argentina, Uruguay y Paraguay y, en 1906, el "Sínodo alemán-evangélico de Chile".

2. Los *problemas de definición* no son fáciles en cuanto al término liberalismo. En principio, liberalismo significa un ideario, cuyo portador en Europa es la burguesía ascendente. El liberalismo temprano *(Frühliberalismus)* de la primera mitad del siglo XIX, es la ideología de movimientos de emancipación política que luchan contra vínculos políticos y sociales del pasado. Heredero de la Ilustración, el liberalismo está convencido de la soberanía de la razón, en cuanto a los modelos de la realidad sociopolítica y económica; tiene su base en la creencia lega acerca del progreso. Espera que la lucha de los intereses redunde en beneficio de todos, lo cual significaría libre comercio en el campo económico. Es seguro que con la demanda de igualdad de derechos, cuya tendencia es suprimir los elementos aristocráticos restantes, se alcance el límite de la democracia moderna.

En el desarrollo histórico, los límites entre pensamiento conservador y liberal muchas veces son movibles; de tal forma que el barón Karl vom und zum Stein —gran personaje político prusiano— viene a ser una especie de héroe tanto para los conservadores como para los liberales.

Respecto a diferencias existentes entre las distintas ideologías, es lógico asegurar que si el liberalismo europeo no fue homogéneo y provocó marcadas divergencias entre el liberalismo inglés, el francés y el alemán, en consecuencia, tampoco sería el mismo en América Latina. Claro, éste no es un fenómeno idéntico en todos los países del subcontinente y, además, sufre de una inconsistencia interna; así es que, por lo menos, hay que diferenciar entre el liberalismo de la primera generación —en la primera mitad del siglo XIX— y el tardío de las siguientes generaciones. Este último debe ser considerado conjuntamente con el positivismo y el cientismo.[3]

El ideario liberal —cabe enfatizarlo— desempeñó un papel importante en la época de la emancipación política del subcontinente; pero más o menos duró hasta los años cuarenta del siglo XIX, cuando se formaron en casi todos los estados dos partidos: los conservadores y los liberales, mismos que tenían más bien un carácter de clubes de notables, de las capas superiores de la sociedad. A estas últimas, durante la mayor parte del siglo XIX, se les limitó el derecho al voto, tanto el activo como el pasivo. Y como los principales portadores de los liberales se encontraban en las ciudades, éstos optaron por una estructura más federal de los estados y por el libre comercio exterior. Con una generalización habitual, afirma Álvarez:

> El liberalismo absorbió las ideas del Iluminismo francés, asumiendo posiciones deístas, racionales, anticlericales. Circunstancia que favoreció no sólo a la [franc]masonería, sino también al libre pensamiento y al advenimiento del

protestantismo.[4]

Es preciso tener cuidado con tales generalizaciones. Es cierto que los liberales de la primera generación, inclusive los clérigos, tenían una apertura para los agentes de las sociedades bíblicas; algunos de los cuales, a la vez, se presentaron como reformadores del sistema escolar. Es conocido el caso de James Thomson, agente simultáneo de la British and Foreign Bible Society y de la Sociedad Lancasteriana. El papel del liberalismo inglés, respecto a la implantación de comunidades no católicas de extranjeros en Brasil, Argentina y Chile, por ejemplo, resulta por tanto obvio; y más porque fue un resultado de la dependencia financiera y económica de los estados independientes respecto a Gran Bretaña.

Las ideas del liberalismo por otro lado, se reflejan "en la teología del voluntarismo conversionista, del perfeccionismo personal y del denominacionalismo" del protestantismo estadunidense.[5]

Es necesario tomar en cuenta la influencia del pensamiento positivista para entender, como ya señalé, la posición de los liberales tardíos. En Argentina y en Brasil, casos particulares, el concepto evolutivo de este pensamiento llevaba consigo la idea de mejorar la raza por medio de inmigrantes blancos europeos, los cuales —al menos en parte— eran protestantes.

Fue Lerdo de Tejada quien fomentó en México el protestantismo misionero como contrapeso de la jerarquía conservadora católica. Los protestantes inmigrados, en general, eran considerados agentes del cambio social por parte de los liberales en América Latina,[6] aunque a la larga, como afirma Mendonça, en cuanto al protestantismo de misión en Brasil, eran incapaces de acompañar las transformaciones de la sociedad.[7]

3. Investiguemos *el caso de Brasil* para observar más cercanamente las relaciones entre liberalismo y protestantismo. El fomento de la inmigración en los años veinte del siglo XIX puede explicarse como un fenómeno que se dio en un doble contexto: primero, por la sustitución que tuvo la mano de obra de los esclavos a causa de la campaña británica contra el tráfico de siervos africanos; y después, por la influencia de las ideas liberales económicas. Como muestra de lo anterior tenemos lo expuesto por el ministro Pedro de Araujo Lima, en la Asamblea General Legisladora del año 1828:

> Brasil debe ver crecer el número de sus hijos por lo menos en el mismo grado que los Estados Unidos… El tráfico de esclavos disminuye y nos encontramos ante la necesidad de rellenar esta laguna. Debemos asegurar persona y propiedad, crear libertades para agricultura y manufactura, garantizar contratos entre dueños y arrendatarios, particularmente extranjeros, facilitar el suministro de medios de subsistencia: esto atraerá brazos, dinero e industria… ¡Brasil necesita brazos industriosos y laboriosos![8]

La Constitución de 1824, concebida por don Pedro I y su Consejo de Estado, bajo influencias masónicas y liberales, permitía el ejercicio privado de la religión a los no católicos; los protestantes, por tal virtud, podían inmigrar. Incluso en algunos casos el gobierno del emperador contrató pastores evangélicos para las colonias imperiales. No obstante, hubo enorme resistencia por parte de la Iglesia católica y de los conservadores para permitir la concesión de los derechos de ciudadanía a los protestantes inmigrados y aun a sus hijos nacidos en el país.

El periodista y político inmigrado Karl von Koseritz (1834-1890), en Rio Grande do Sul

—provincia cuya población al final del siglo XIX estaba constituida en 25% de descendientes alemanes—, sostuvo, en unión con el liberal Gaspar Silveira Martins (1835-1901), diputado provincial (1872-1875 y 1878-1881), una batalla durante varias décadas con el propósito de lograr la igualdad de derechos para los protestantes alemanes.

La renuncia presentada por Silveira Martins, quien había sido hasta ese momento ministro de finanzas del gabinete imperial, llevaba consigo una finalidad: protestar contra la ley electoral del año 1879, en cuyos preceptos no estaban consideradas las aspiraciones al derecho de voto por parte de los protestantes inmigrados; motivo por el cual—tomando en cuenta el reconocimiento profesado por las colonias alemanas a la determinación de Martins —, José Antônio Saraiva aceptó la oferta que el emperador le hiciera respecto a la formación de un nuevo gabinete, cuya única condición fuera reformar el derecho de voto; con ello, daba plenos derechos a los protestantes. Es entonces cuando naturalizados y no católicos reciben al fin el derecho activo y pasivo de voto en enero de 1881, precisamente por la condescendencia de don Pedro II. No debe sobrevaluarse, empero, el peso del liberalismo en estos acontecimientos, pues otro amigo de von Koseritz —Alfredo d'Esragnolle Taunay (diputado de áreas de colonizadores alemanes en Santa Catarina, en la Cámara de Senadores)— luchó también por los derechos de los protestantes alemanes, aunque pertenecía *de facto* al Partido Conservador.[9]

David Gueiros Vieira destaca el doble fenómeno que se dio con los liberales brasileños; primero, porque se habían apropiado del ideario político y económico inglés; luego, porque asimilaron la propaganda inglesa y estadunidense, afirmando que todo "progreso" provenía del protestantismo, el cual no sólo aparentaba comprobarse por el desarrollo de Gran Bretaña y los Estados Unidos, sino también "por el admirable desarrollo de las colonias germánicas en Brasil". Ante tal evidencia se formó, en la década de 1860 a 1870, una escuela de pensamiento, comandada —entre otros— por Aureliano Cândido Tavares Bastos y Caetano Furquim de Almeida, quienes enseñaban que el "progreso" de Brasil se desprendía de una masiva inmigración germánica y anglosajona, es decir, de una confluencia protestante.[10] Pero este grupo no parece haber tenido una marcada influencia en la política del gobierno imperial.[11]

Ahora bien, Gueiros Vieira ha mostrado, de manera convincente, que en la confrontación entre liberalismo y ultramontanismo en la así llamada Cuestión Religiosa (1872-1875), la facción masónica-liberal, que había luchado ya varias veces en favor de la liberación de las leyes de Brasil, tuvo como objetivo la separación de Estado e Iglesia, situación que pudo haber mejorado la posición de las iglesias protestantes. Los conservadores reconocieron este peligro a tiempo; así que, tanto el gobierno, como el propio papa Pío IX —alertado por el internuncio—, tomaron medidas para mermar el conflicto. Sin embargo, no parece cierta la tesis de Gueiros Vieira, en cuanto a la "virtual paralización" que tuvo la inmigración germánica y anglosajona por causa de la Cuestión Religiosa.[12]

La inmigración germánica —es cierto— disminuyó en el periodo 1863-1871, pero las causas —ya lo mostró Fouquet— fueron otras: las tres guerras en Europa (1864, 1866 y 1879-1881) y la guerra del Paraguay (1864-1870). Pese a todo, a partir de 1872, en plena Cuestión Religiosa, este movimiento de población germánica nuevamente comenzó a ascender.[13]

Por lo demás, Gueiros Vieira ha mostrado muy bien las relaciones existentes entre misioneros protestantes estadunidenses y brasileños del campo masónico-liberal, cuyo punto de convergencia era principalmente la idea del progreso. Sería interesante investigar más a fondo este ideario con sus raíces, tanto seculares como teológicas, en los Estados Unidos. De manera parcial, esto lo ha hecho Mendonça, quien, respecto al protestantismo misionero de cuño estadunidense, llega a la conclusión de que los grandes enemigos de la teología —como las ideas pregonadas en la época de la Ilustración y algunas nuevas teorías científicas— se convirtieron a final de cuentas en aliados valiosos de la teología protestante, a la que dotaron del instrumental suficiente para poder ir "al encuentro de nuevas aspiraciones de orden social: la valorización del hombre, el progreso… etcétera".[14]

4. Se requieren también más estudios referentes a *la relación entre liberalismo y francmasonería*. No es nada nuevo afirmar que entre ellos existen relaciones intrínsecas; no obstante, las investigaciones de la francmasonería se dificultan porque hasta hoy se conservan bajo llave sus respectivos archivos; por tanto, todas las afirmaciones que se hagan sobre la misma tendrán que basarse en fuentes externas.

Si bien las logias, inicialmente, no perseguían objetivos políticos, sí ejercían, por otra parte, autoridad en la formación de la conciencia. En América Latina, al reunir una élite haciéndola conocer su alienación política, estaban preparando ya el terreno para el movimiento de independencia. Aunque había una oposición natural de intereses entre la francmasonería y la Iglesia patronal católico-romana (esta última era aliada del Estado absolutista y se consideraba conservadora del *statu quo*), una considerable parte del clero nativo latinoamericano manifestaba su adhesión a la francmasonería, porque ésta representaba el exponente de la lucha de independencia. Lo anterior tiene su demostración en las diversas rebeliones de Brasil, en las cuales difícilmente se captaba la diferencia entre elementos católicos-liberales, por una parte, y elementos masónicos por la otra.[15] Tal circunstancia se puede explicar en forma particular en razón de que el seminario de Olinda estaba "contaminado" por ideas del liberalismo enciclopédico y del jansenismo galicano.[16] Para Perú, Tibesar ha mostrado que muchos clérigos estaban ligados al movimiento emancipatorio-liberal, dentro del cual Luna Pizarro es un ejemplo conspicuo.[17]

La influencia de estos clérigos nacionales, tanto en Perú como en Brasil, fue refrenada en el transcurso del siglo XIX por la curia romana y por los obispos, en concordancia con las tendencias del ultramontanismo y de la romanización de la Iglesia católica de América Latina.

Así como lo expresó la *Boa Nova* —el segundo órgano católico en magnitud que surgió en Brasil, en el tiempo de la Cuestión Religiosa— la relación entre francmasonería, liberalismo y protestantismo, a los ojos católicos, se presentó de manera simplificada.

> El republicanismo es la vanguardia del liberalismo; el liberalismo es la vanguardia de la [franc]masonería; y ésta es el paso al protestantismo. Los monárquicos que han entrado en la [franc]masonería son, acaso sin saberlo, enemigos del principio monárquico.[18]

Pero las cosas no eran tan fáciles; es cierto que muchos misioneros protestantes —no sólo presbiterianos, sino también metodistas y bautistas—buscaron la ayuda de los francmasones para poder penetrar en esa sociedad que marginaba muchas veces sus aspiraciones por todos

los medios. Incluso, en no pocas ocasiones, ellos mismos eran francmasones. Sin embargo, las conexiones entre las directivas de comunidades protestantes, emigradas de Alemania, por ejemplo en Brasil, no han sido investigadas todavía de manera convincente. En todo caso, se puede afirmar que la francmasonería tuvo un papel determinante para la difusión del protestantismo en América Latina. Pero el anticatolicismo radical del protestantismo misionero —que incluso en un ambiente impregnado por la cultura católica daba la impresión de que se trataba de “una nueva religión”—[19] sirvió a la vez como freno para la expansión del protestantismo.

* Hans Jürgen Prien es autor de la obra *La Historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca, 1985). Imparte cátedra de historia de la Iglesia en la facultad de Teología Protestante de la Universidad de Marburgo, en Alemania Federal.

1 Las ponencias y discusiones en el simposio de CEHILA en 1986 en São Leopoldo, Brasil, sobre "Protestantismo, liberalismo y masonería en América Latina del siglo XIX", no solamente han mostrado de una manera más clara las cuestiones centrales y la desiderata de la investigación, sino que también han significado un proceso al respecto.

2 El protestantismo de inmigración debe su fuerza a la infiltración ideológica que protestantes europeos realizaron durante el siglo XIX en América Latina, especialmente en el sur de Brasil y en el Cono Sur. Difiere del protestantismo de Misión en que éste es el fruto del esfuerzo proselitista llevado a cabo por sociedades misioneras y protestantes en Europa y los Estados Unidos.

3 *Cfr.* Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985), pp. 495 y ss. William D. Raat utiliza el término "cientismo", mientras que otros autores, como Alberto Methol Ferré y Arturo Ardao, manejan en forma peyorativa el "cientifismo", llamándolo "ciencismo".

4 C. Álvarez, "Del protestantismo liberal al protestantismo liberador", en *Protestantismo y liberalismo en América Latina* (San José, DEI, 1983), p. 42, que cita aquí a Hiber Conteris, "La evolución de las ideologías modernas en América Latina", en *Hombre, ideología y revolución en América Latina* (s. l., materiales ISAL, 1967), pp. 97-100.

5 Antônio Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil* (São Paulo, Ediciones Paulinas, 1984), p. 255.

6 *Cfr.* Hans-Jürgen Prien, "Die Herausbildung des gesellschaftlichen BewuBtseins im lateinamerikanischen Protestantismus", en Hans-Jürgen Prien (comp.), *Lateinamerika: Gesellschaft-Kirche-Theologie,* vol. 1, *Aufbruch und Auseinandersetzung* (Gotinga, s. e., 1981), pp. 305 y ss.

7 Mendonça, *O celeste porvir,* p. 256.

8 *Collecção das leis e decretos do imperio de Brasil,* vols. I-X, Rio de Janeiro, 1822-1835, 1838-1840; Ouro Preto, 1839-1840, 1840-1862; Rio de Janeiro, 1841-1863; vol. III, p. 29. Véase Ferdinang Schröder, *Brasilien und Wittenberg* (Berlín / Leipzig, s. e., 1936), pp. 32 y ss. El propio emperador brasileño hizo hincapié en estas ideas en su discurso del 3 de mayo de 1830.

9 *Cfr.* Karl Heinrich Oberacker, "Karl von Koseritz, ein Deutscher als brasilianischer Politiker", en *Staden-Jahrbuch,* 7-8 (1959-1960), pp. 65-117, pp. 104 y ss.

10 David Gueiros Vieira, *O protestantismo, a maçoneria e a questão religiosa no Brasil* (Brasilia, Ed. Universidade de Brasilia, 1980), p. 372.

11 No tengo noticias de incentivos especiales para inmigrantes germánicos en los últimos decenios del siglo XIX. Al contrario, estadísticamente la inmigración italiana fue mayor en la segunda mitad de aquel siglo.

12 *O protestantismo,* p. 377.

13 Kail Fouquet, "Der von der Heydt'sche Erlaβ vom Jahre 1859", *Staden-Jarbuch,* 14 (1966), pp. 71-81, p. 75.

14 *Heydt'sche Erlaβ,* p. 214.

15 *Cfr.* Célia de Barros Barreto, "Ação das sociedades secretas", en *O Brasil monárquico II: O movimento de independência; I: O proceso de emancipação* (São Paulo, s. e., 1962), pp. 191 y ss.

16 Hélio Abranchea Viotti, S J., "Expanção da igreja no Brasil independente", *Revista de Historias,* 23 (1972), pp. 351-365, p. 353.

17 Antonine Tibesar, "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican 11", en *The Americas,* 26 (1970), pp. 349-375.

18 G. C. A. Boehrer, "The Church and the Overthrow of the Brasilian Monarchy", *Hispanic American Historical Review,* 48 (1968), pp. 380-401; *A Boa Nova* (Belém), 17 de mayo de 1873.

[19] Mendonça, *O celeste porvir,* pp. 179 y ss.

II. TENSIONES EN EL ESPACIO RELIGIOSO: MASONES, LIBERALES Y PROTESTANTES EN LA OBRA DE MARIANO SOLER (1884-1902)

ENRIQUE DUSSEL*

SENTIDO DE LA CUESTIÓN

En la historia latinoamericana en tres ocasiones se produjeron contradicciones históricas en el campo religioso, lo que manifestaba, por una parte, el cambio de un bloque en el poder político y, por la otra, la aparición de ciertas modificaciones en las relaciones económicas y productivas. En efecto, en el siglo XVI no llegaron a América Latina las luchas de Reforma y Contrarreforma, como se hubiera esperado, por la concepción práctico-política del patronato español y portugués. Se tuvo entonces que esperar para más tarde este tipo de confrontaciones.

La primera de ellas se produjo dentro del mismo cuerpo de la Cristiandad de Indias, en el interior de la estructura católica eclesiástica, en la segunda mitad del siglo XVIII. Fue la tensión entre el Antiguo Régimen y la irrupción de lo que pudiéramos llamar el "catolicismo ilustrado".[1] El capitalismo industrial se presentaba en la Europa mercantilista y tradicional. La Ilustración ponía en cuestión la cultura vigente. Es justamente en este periodo, y como momento de una lucha por la *hegemonía*, que dentro del seno de la burguesía —o de la pequeña burguesía a ella emparentada— surgieron grupos "revolucionarios" que habrían de oponerse a las estructuras en el poder. La masonería,[2] que según todos los relatos históricos se organizó posteriormente en América Latina, nació en torno al año de 1717 en Inglaterra. Las antiguas corporaciones medievales, en especial la de los constructores o arquitectos ("albañil" o *maçon* en francés), daban una buena base organizativa a grupos que deseaban, desde el secreto y la fidelidad, una doctrina articulada a la burguesía emergente (y, en ciertos momentos, triunfante, como en Inglaterra y, desde 1789, en Francia), dar la lucha a los poderes ideológicos de la monarquía, el mercantilismo, el ultramontanismo, etcétera.

La expulsión de los jesuítas, primero de Brasil (1759) y después de Hispanoamérica (1767), gracias a los ilustrados españoles (no sin vinculaciones masónicas) y pombalinas* en Portugal, muestra bien este enfrentamiento y el triunfo del "catolicismo ilustrado" sobre el Antiguo Régimen. Esta lucha por el espacio religioso, donde se manifestaron tensiones políticas y económicas que se vinculaban a la totalidad de la sociedad civil, habría de tener largas consecuencias en la vida latinoamericana. Por ello, la vinculación de los héroes de la emancipación[3] con la masonería (del tipo del siglo XVIII) no puede sorprender, pero por supuesto se tienen que marcar las diferencias con dicho tipo de organización, a fines del siglo XIX.

En efecto, el segundo momento de confrontación en el campo religioso latinoamericano se produjo, justamente, en el momento de la definición del nuevo Estado oligárquico, que pretendía, y habría de lograr en gran medida, una autonomía clara con respecto al poder

ideológico de la Cristiandad de Indias: la Iglesia, en crisis, se retiraría en cuanto al ejercicio de la hegemonía total con respecto a la sociedad política y civil. Nuestro tema se sitúa, exactamente, en esta segunda coyuntura de confrontaciones ideológicas.

Hay que recordar todavía una tercera etapa de dichas tensiones, y es la que vivimos en la segunda parte del siglo XX. Pero ahora no es ya la lucha por la hegemonía del capitalismo industrial (siglo XVIII) o imperialista (siglo XIX), sino el pasaje de una sociedad capitalista a la socialista (y por ello la lucha ideológica en América Latina, desde la Revolución cubana en 1959, que aumentó a partir del triunfo sandinista en 1979, queda definida en la polarización Este-Oeste, sobredeterminada por la relación Norte-Sur o el asunto del desarrollo).

La "Humanum genus" (1884)

Nuestro aporte quiere situarse en el corto transcurso de dos décadas, de fines del siglo XIX al comienzo del siglo XX. Encontrándonos exactamente a un siglo de distancia, no podemos menos que indicar que el arzobispo de Montevideo, Mariano Soler (1846-1908), escribió en 1892 una "pastoral eucarística-apologética […] con ocasión del cuarto centenario del descubrimiento de América",[4] después de su publicación, en Montevideo, de las "Letras de nuestro santísimo padre León XIII, a los arzobispos y obispos de España, Italia y ambas Américas sobre Cristóbal Colón", del 16 de julio de 1892.[5] El mismo Mariano Soler escribió, además, un libro en el año de 1898, editado en la Tipografía Uruguaya, sobre "El espíritu nuevo, la Iglesia y el siglo. Tendencias, conciencia y razones de la conciliación de ambos […] en ocasión del solemne homenaje a Jesucristo Redentor en el año 1900",[6] que se cerraba con una pastoral que se iniciaba con las siguientes palabras: "Con inusitada y extraordinaria expectativa aguarda la generación presente la próxima clausura del siglo XIX para entrar en el XX".[7]

En este ambiente de triunfalismo por una parte —como veremos—, pero por otra de intranquilidad y con espíritu de "resistencia" —como quien se atrinchera para salvar lo que más se pueda ante un temible enemigo—, la cristiandad en crisis, monárquica en Italia, se oponía al triunfo de la burguesía, de los países de Europa central —principalmente anglosajones—, a su ideología (el liberalismo) y a sus organizaciones (entre las que debe contarse la masonería).

El papado, institución histórica europea, acababa de perder los estados pontificios (1870) en manos de los patriotas, de los garibaldinos, de los "carbonari". La masonería había tenido en eso un papel organizativo. Por lo tanto, la Iglesia la teme y la persigue frontalmente. Desde Clemente XII, en la encíclica *In eminenti* (del 24 de abril de 1738), primero en España (fue publicada el 11 de octubre del mismo año) y después en Hispanoamérica, se creó la conciencia del peligro que podía provocar "la mala semilla de estas perjudiciales juntas" —como explicaba la encíclica. Los masones estuvieron presentes en Nápoles por lo menos desde 1751, y ya en 1753 intervino la Inquisición.[8] La cuestión también llegó a Lima y se tocó el tema el 21 de agosto de 1751.[9] En México desde 1760 se advirtió la existencia de la institución masónica. Seguirían así muchas otras encíclicas antimasónicas: de Benedicto XIV,

la *Providas*, del 18 de mayo de 1751; de Pío VII, la *Ecclesiam a Iesu Christo*, del 13 de septiembre de 1821; de León XII, la *Qua graviora*, del 13 de marzo de 1825; de Pío VIII, *Traditi*, del 21 de mayo de 1829; de Gregorio XVI, *Mirari*, del 15 de agosto de 1832; de Pío IX, *Qui Pluribus*, del 9 de noviembre de 1846. Por último, León XIII publicó la *Humanum genus*, el 20 de abril de 1884. En particular esta última encíclica tuvo repercusión inmediata en América Latina. Así, en Santiago de Chile se publicó un "Edicto sobre la francmasonería con la encíclica *Humanum genus* y la instrucción relativa a ella", en la Imprenta del Correo, en 1884. También en Bolivia, una "Pastoral del ilustrísimo señor obispo de la diócesis de La Paz, doctor don Juan de Dios Bosque", del 16 de junio de 1885 (Imprenta de la Unión Católica), publicada sobre esta "herejía *[sic]* moderna"[10] denunciaba "el liberalismo y la masonería",[11] que "con los fastuosos nombres de libertad, de ciencia, de civilización y de progreso [propagaban] ese error del liberalismo moderno".[12] De igual manera en México se difundía la encíclica "Contra la masonería", publicada en la Imprenta de N. Parga, en Guadalajara, en 1884.

León XIII, según la eclesiología de la época, refiriéndose a las dos ciudades de san Agustín, escribió: "El primero lo forma el reino de Dios en la tierra, es decir, la verdadera Iglesia de Jesucristo, cuyos miembros, si quieren pertenecerle… deben pertenecerle de corazón…"[13]

El papa identificó así reino de Dios e Iglesia. El "reino de Satanás" tenía entre sus organismos "la sociedad conocida con el nombre de Francmasonería".[14] En tres ocasiones indicó que debería oponérsele "toda la resistencia que [fuera] posible".[15] Los identificó con el "naturalismo".[16] Se le vinculó a muchos aspectos negativos, en especial su secretismo, el pretender "destruir por completo toda la disciplina religiosa y social que ha nacido de las instituciones cristianas",[17] pero, en especial: "Y por eso en todas partes pregonan que es del todo necesario separar la Iglesia y el Estado… Y así es consiguiente que quieran constituir el Estado separado de las instituciones y preceptos de la Iglesia".[18]

Se pretendía imponer esta "separación" en todos los niveles de la sociedad política y civil ("la llamada moral cívica, independiente o libre").[19] Lo mismo en el nivel de la vida matrimonial o de la juventud, se imponía una moral racionalista, naturalista. Y llegaron a decir, tal como lo exclamaba el papa León XIII:

> En este terreno sus creencias en la ciencia política… enseñan… que todo poder reside en el pueblo libre; que los gobernantes sólo tienen el mando por encargo y concesión del pueblo, de tal suerte que, cambiada la voluntad del pueblo, es lícito despojarlos de su autoridad.[20]

A lo que el papa añadía:

> Nada es más contrario a la verdad que sostener que depende de la voluntad del pueblo… Suprímase el temor de Dios y el respeto debido a sus leyes; entréguese al desprecio la autoridad de los príncipes; permítase y apruébese la manía de las revoluciones; quítese a las pasiones populares el freno del castigo, y necesariamente se seguirá el trastorno y ruina de todas las instituciones. Tal es el fin que meditan y al cual deliberadamente se encaminan muchas asociaciones de *comunistas y socialistas* [cursivas del papa], a cuyos designios no puede llamarse extraña la francmasonería.[21]

La posición monárquica de León XIII, su temor por lo popular, lo hizo concebir la tesis

“conspiracionista”.[22] Su visión de cristianidad era plena; su defensa era de una unión en el poder, lejos de las “adulaciones” para con el pueblo, de “la Iglesia y los soberanos”.[23] En cuanto a la cuestión social, siete años antes de la *Rerum Novarum*, el papa escribió como solución:

> No poco fue nuestro consuelo cuando vimos asociaciones de este género que se establecieron en muchos puntos, así como sociedades de patronos, con el objeto unas y otras de auxiliar a la honrada clase de los proletarios, de proteger con su tutela y cuidado a sus hijos y familias y de conservar en ellos las buenas costumbres.[24]

LA MASONERÍA Y EL CATOLICISMO

Bajo este título publicaba el editor Andrés Ríus, en Montevideo, un libro del obispo Mariano Soler, con 382 páginas, el mismo año de 1884. Cabe destacar que el joven obispo había estudiado en Roma y que había viajado por toda Europa.[25] Conocía el francés y el inglés (además de latín, griego e italiano), lo cual significaba una inmensa cultura para su época. Como primer obispo de Montevideo, fue un intelectual de importancia, ultramontano, es verdad, pero abierto a las ideas liberales, científicas y literarias del momento, como veremos más adelante. No puede pensarse que era un conservador; más bien era un progresista en la línea de la “romanización” de la Iglesia latinoamericana, como tantos otros seminaristas egresados del Colegio Pío Latino Americano de Roma —fundado en 1857, justamente para renovar el episcopado en nuestro continente.

Como el papa, y todos los demás católicos de la época, identificaba o emparentaba a la masonería con el liberalismo, el naturalismo y el racionalismo. Citando a Renan escribe:

> Pues bien, “de ese inmenso sumidero de basura” en que se convirtió el naturalismo incrédulo; respirando la atmósfera de aquellas “indecencias, impiedades, mentiras y bufonadas” de aquella “ciencia superficial e incrédula” nació lo que hoy llamamos “liberalismo, racionalismo y masonería”: organización internacional del anticristianismo.[26]

El libro tiene 25 capítulos, donde se estudian “los orígenes e idea general de la masonería” (cap. 2), el “Examen del principio de mutua relación entre el liberalismo, el racionalismo y la masonería” (cap. 4), la organización secreta (cap. 5), “el lema masónico: libertad, igualdad, fraternidad, es un plagio hecho al cristianismo” (cap. 9), “La masonería y la democracia” (cap. 10), la acusación masónica de la incompatibilidad entre ciencia y fe (cap. 13), la cuestión de la enseñanza (cap. 14). Veamos algunos puntos.

En el fondo le preocupaba al catolicismo la situación italiana, como secuela de la unidad italiana debida a los movimientos patrióticos de la península. Por ello Soler no pudo dejar de indicar que “la inmensa mayoría de los masones es capaz de jurar que la masonería nada tiene que ver con el *carbonarismo*… [pero] el carbonarismo es el poder ejecutivo de la orden masónica, o como dice el honorable Luis Blanc ‘la parte militante de la francmasonería’ ”.[27]

Soler era un católico progresista, “liberal” (catolicismo liberal de la época), como puede verse cuando anunció:

> La masonería, como el liberalismo, es rea del plagio más escandaloso, por la tergiversación calculada y sistemática de las palabras más hermosas y cristianas en provecho del error… La historia de la civilización demuestra que el lema “libertad,

igualdad y fraternidad”, tan simpático a los corazones nobles, ha sido robado al evangelio y a la Iglesia por el liberalismo y la masonería, para ponerlos al servicio de la incredulidad y engañar a los pueblos.[28]

Para los católicos de posición ultramontana, todas esas consignas habían sido la causa del caos sembrado por la Revolución francesa, que Soler había estudiado día a día:

Al instante la hez de la sociedad sube a la superficie. En la noche del 12 al 13 de julio todas las barreras… son forzadas e incendiadas… Van de puerta en puerta gritando: ¡armas y pan!… Una banda hunde a hachazos la puerta de los lazaristas, destroza la biblioteca, los armarios, el gabinete de física… y se emborracha…[29]

La masonería significaba esa revolución: desorden contra las instituciones antiguas y beneméritas. Pillaje y falsas promesas utópicas. Es interesante ver cómo para Soler los héroes de la independencia eran católicos, lo cual era incompatible para él con el hecho de que, históricamente, fueran igualmente masones, a la manera del siglo XVIII:

¿Quiénes son los hombres de primera fila en la Revolución americana, sino Bolívar que testaba a la hora de su muerte, recomendando su alma al Dios de los católicos; San Martín y Belgrano que deponían sus bastones de mano a los pies de la Virgen; O’Higgins, que fue amortajado con hábito de san Francisco sobrepuesto a su casaca de capitán general; Artigas, que hacía rezar el rosario a sus tropas… [todo esto] ha hecho comprender a los pueblos la gran hipocresía del lema masónico y ya todos comprenden que el liberalismo es a la libertad lo que el racionalismo es a la razón y el socialismo a la sociedad, esto es, la negación de la libertad, de la razón y del orden social.[30]

Más interesante todavía es la manera como trató el tema de “la masonería y la democracia”. Con absoluta seguridad comenzaba diciendo:

Por ser la masonería la antítesis del evangelio, es esencialmente enemiga del reinado de la libertad y la democracia… “Sin la fe —ha dicho el ilustre publicista Tocqueville— no puede vivir la libertad; sin la religión sólo puede existir el despotismo”… La libertad que engendra el principio masónico es la licencia de la demagogia.[31]

Soler no negaba la democracia como valor positivo; es más, pensaba que era necesaria una “democracia cristiana”, como veremos. Argumentaba entonces de manera distinta a la de León XIII: “La democracia es igualdad; la democracia supone un derecho igual ante la ley e instituciones comunes a todos los ciudadanos y para bien de todos… ¿Es algo de esto la masonería?”[32]

A partir de este concepto se volvía sobre la organización masónica y le reprochaba su nombre de “ilustre y venerable orden” que consideraba “profanos” a los no iniciados, que guardaba el secreto, que tenía “una jerarquía temible”: “Esto no es la libertad, eso no es la igualdad; eso no es ni puede ser la democracia: eso es el simbolismo egipcio, para conservar despóticamente el predominio de los adeptos.[33] Sostenemos que es un verdadero peligro para la democracia”.[34]

Y volvía Soler, una vez más, a su ataque contra la Revolución francesa, misma que identificaba con la masonería: “La democracia que nos anunció la Revolución francesa, dirigida por los hombres de mandil, apenas nacida, fue ahogada en la guillotina y se convirtió en la igualdad del degüello y en la demagogia y terrorismo de la chusma”.[35]

Para Soler la “voluntad popular” no era la última referencia del poder, ya que “la voluntad del pueblo” no podía “quitar a ningún individuo sus derechos individuales, incluso el de propiedad”,[36] mientras que si era verdad que “todo poder viene de Dios, expresa el derecho

divino inmediato de la soberanía social, y el derecho mediato de los gobernantes… he aquí la soberanía nacional”.[37]

Soler también se defendía de “la ciencia de esos semisabios del materialismo positivista”,[38] a los que les oponía una lista interminable —pero con pleno sentido y conocimiento— de creyentes cristianos científicos: Copérnico, Galileo, Bacon, Malebranche, Leibnitz, Pascal, Euler, Cauchy, Spellanzani, Vesale, Morgagni, etc., dando un ejemplar alarde de conocimiento “actualizado”.

En ese mismo año de 1884, en Argentina, se decretaba la enseñanza laica y gratuita. Soler protestaba con fuerza: “He aquí por qué se grita tan ardientemente por la enseñanza obligatoria y laica. Laica en cuanto a que no sólo debe ser dada por seglares con exclusión de los sacerdotes y religiosos, sino con prescindencia de toda religión”.[39]

Terminaba el obispo en tono triunfalista:

> No es aquí el lugar de detenerme en indicar el movimiento colosal que en el sentido católico se está operando en todo el mundo y especialmente en los pueblos más trabajados por la masonería y el *racionalismo protestante* [entramos aquí en otro tema], Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos. El mundo marcha y el catolicismo triunfa.[40]

LA SOCIEDAD MODERNA Y EL PORVENIR

Con este título publicó Soler otro libro en 1890, en la misma Tipografía de Montevideo, de 450 páginas.[41] El subtítulo es “en sus relaciones con la Iglesia y la Revolución”. Es un escrito ultramontano, pero al mismo tiempo progresista y optimista. La Iglesia tenía porvenir. Es verdad que “el mundo pasa en este momento por una gran transformación, pero la Iglesia no tiene nada que temer” (contenido del cap. 1).

Su posición quedaba enunciada así:

> Pasemos a considerar en particular cada una de las transformaciones que se anuncian y con que se amenaza a la Iglesia en el porvenir, y veremos cómo Dios la ha preparado divinamente para comprenderlas y cristianizarlas, haciéndolas viables.[42]

En primer lugar, ante la “transformación política”, Soler comprendía que “la sociedad moderna abandona cada día más marcadamente el principio de la monarquía absoluta con todas sus consecuencias”,[43] por lo que debía abrirse la perspectiva al “advenimiento de la democracia”.[44] Pero su visión era de “nueva cristiandad”:

> El elocuente y sabio Lacordaire pensaba del mismo modo y manifiesta espantarse del porvenir, si no contase con la Iglesia para reglamentar y moralizar la democracia europea… Las repúblicas de la América española, a contar de su constitución, son una prueba de ello; pero los grandes estadistas comienzan a prever que si ése es el fruto del liberalismo, éste será abandonado para entregarse a los pueblos en brazos de la Iglesia, la cual salvará la democracia.[45]

Pensaba, entonces, que la Iglesia, por medio de una “democracia cristiana”, era una alternativa política concreta para superar al liberalismo. Es necesario, por lo tanto, considerar la mentalidad de los católicos de la época, para comprender igualmente las posiciones de masones y protestantes.

El obispo también pensaba en las transformaciones científicas de la sociedad moderna y

en las de tipo económico-social: “transformación económica, según los más, revolución social, socialismo, según otros”.[46] El inventario de Soler no era sectario; tenía una visión abierta y realista de su época; universal aun, y muy por encima de la conciencia media latinoamericana y de la Iglesia. La situación sería la siguiente:

> Hay dos movimientos paralelos; producción cada vez mayor de las riquezas de la Tierra, que es el resultado de la ciencia aplicada; repartición cada vez más igual entre todas las clases de la sociedad, que es la consecuencia del advenimiento de las clases populares.[47]

No se debe considerar, por ello, que el obispo estaba a favor de una igualdad entre dichas clases de manera inmediata o revolucionaria. Por el contrario: “éste es el defecto de los utopistas… No se le exija [a la Iglesia] imprudentes precipitaciones que sólo causan desgracias a la sociedad”.[48] Soler quería aparecer como un progresista moderado.

Como era de esperar, su visión social no pudo sino fundarse en una cristología:

> El reinado social y universal de Jesucristo se realizará para gloria de la humanidad… Sí, el reinado social de Jesucristo vendrá con el triunfo de la sociedad moderna… Como dice un eminente escritor belga: “La Iglesia católica demuestra cada vez más ser la gran potencia civilizadora…”[49]

Un año antes de la *Rerum Novarum* Soler escribió:

> El socialismo marcha y la represión no lo puede detener. Es más poderoso en Alemania que en Francia; pero la cuestión social no ha nacido solamente de las doctrinas revolucionarias… Y he aquí que la Iglesia toma en sus manos esplendorosamente las cuestiones sociales.[50]

Consideraba que la Iglesia debía situarse igualmente en medio de las transformaciones morales, religiosas y literarias, es decir, también aquellas que comprendieran las artes. El obispo hablaba no sólo de los hegelianos o de Kant, sino igualmente de Feuerbach[51] y del “individualismo de Stirner”.[52] No le pasaba desapercibida la geología, la prehistoria, la lingüística.[53] Pero para él “la gran cuestión contemporánea” era la “crisis actual del pontificado”,[54] a la que dedicó toda la segunda parte del libro (más de 150 páginas). Le obsesionaba la pérdida del Estado pontificio y la precaria situación del papado en Roma. El modo de cristiandad seguía guiando su visión eclesiológica, lo que le imposibilitaba situar los problemas que tenemos entre manos —el liberalismo, la masonería o el protestantismo— de una manera más adecuada.

CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO

En el año 1902, bajo el título indicado, Mariano Soler publicó otro libro, de 300 páginas, en la misma Tipografía de Montevideo, con el subtítulo de “Razones decisivas y perentorias por las que un verdadero cristiano no puede ser protestante sino católico-romano”. Hoy nos parecen pedantes y persecutorias las afirmaciones del obispo de Montevideo, pero las traigo a cuento para recordar la posición del catolicismo latinoamericano militante de comienzos de siglo. En la lucha por la hegemonía, la jerarquía católica veía en el protestante —lo mismo

que en el masón o liberal, ideológicamente— a alguien que disputaba su autoridad en el “espacio” religioso. Los liberales, que nunca se convertirían subjetivamente al protestantismo, lo usaban sin embargo para comprometer dicha hegemonía ideológica religiosa de la Iglesia católica en la sociedad civil. Era necesario romper dicha hegemonía para poder crear un nuevo consenso. El obispo, entonces, se oponía al protestantismo por razones filosóficas y teológicas, pero siempre estaba presente la tensión política que subyacía en los argumentos abstractos. Su posición era simplista. Unificaba la posición del protestante con la de los racionalistas, es decir, con la Ilustración:

> El principio fundamental del protestantismo —decía Soler— consiste en que la razón de cada individuo, interpretando la Biblia, debe ser su única regla de fe… Pero desde que se establece que la razón de cada hombre es [la de un] juez de la verdad, todas las reglas que se le pueden dar se reducen a ésta: todo lo que parezca claro a vuestra razón es verdadero.[55]

Para Soler ser protestante, liberal y masón eran aspectos de un mismo fenómeno, al que habría que agregarle el racionalista y naturalista —para hablar como León XIII. Esta simplificación puede entenderse desde la posición práctica (sociopolítica concreta) en la que se encontraba el obispo. Tomemos un ejemplo sobre el que se refiere en su obra: *La Liga de Cristianos*.[56]

> Queremos ocuparnos de esta Liga, porque es una nueva aparición entre nosotros… *Liga de Cristianos… para la emancipación de la América Latina del yugo papal*. Dicen los de esa Liga que admiten la Biblia (según el texto de la Iglesia metodista episcopal), como única regla y fuente de la fe cristiana.[57]

Y se lanzaba el obispo con argumentos tan de la época:

> ¿Cómo queréis que carezcamos de sentido cristiano para aceptar a todos los autores y corifeos de sectas, a título de que ellos son los que enseñan el puro evangelio y el verdadero cristianismo, de tantas y tan múltiples maneras expuesto, que constituye una verdadera Babel cristiana?[58]

Para Soler “el protestantismo es un sistema destinado a perecer desde su origen en el racionalismo por su propio principio del examen privado”,[59] pero lo que más le enfadaba era un texto de la Liga en el que se anunciaba “la decadencia de la raza latina y la prosperidad de la sajona”, que apareció en una de las propagandas publicadas en *El Atalaya* de Montevideo, número 12:

> Medite vuestra excelencia —dice la Liga— en el engrandecimiento asombroso y la preponderancia decisiva de la Prusia entre el elemento germano; haga un estudio comparativo de la respectiva condición de los cantones de la Suiza; pregúntese ¿cómo es que los vastos territorios de Arizona, Nevada, Colorado, California, Texas, Luisiana, Florida, Puerto Rico y Filipinas están hoy día en posesión de gentes que no saben ni aun pronunciar esos nombres… La primera nación latinoamericana que se desligue completamente de la influencia clerical romana y abrace de nueva fe las puras doctrinas del evangelio de Cristo se colocará en el camino de la hegemonía entre las repúblicas hermanas… Recibid, señor presidente, las seguridades de la alta consideración de la Liga de Cristianos… Montevideo, octubre de 1901.[60]

Estaría de más aquí copiar los argumentos históricos y apologéticos con los que el obispo pretende demostrar la antigüedad, prestigio, glorias y grandeza de la raza latina —en los cuales se observa, de todas maneras, una cultura espléndida para el medio uruguayo de la época. Sobre todo, argumenta largamente sobre “el triunfo permanente de la Iglesia católica”, trayendo a colación cifras para mostrar su “incontenible expansión”,[61] de donde concluye

entusiasmado:

> Nótese en este movimiento, primero, que ha sido siempre creciente…; segundo, que en los siglos en que ha sido mayor la persecusión, y en los que ha habido mayores defecciones, como son los últimos, siguió siempre creciendo la comunidad cristiana.[62]

Soler no se preguntó, en realidad, sobre la seriedad estadística; tenía en ese sentido poca exigencia —como por lo general en todo su discurso apologético.

Lo cierto es que descubrió en el protestantismo una nueva fuerza que disputaba la hegemonía católica. Antepuesta también al poder liberal, la Iglesia católica se apoyaba en el papado —como poder que desde fuera podía dar mayor resonancia a las protestas de un pequeño país latinoamericano y a su Iglesia. Para concluir, escribió:

> El anticlericalismo patrocinado por la Liga protestante-liberal y la masonería ha emprendido la difamación de la Iglesia y nos ha inundado de folletos calumniosos y difamatorios… con una furia y una intolerancia inauditas y destempladas, que no coinciden con el régimen democrático.[63]

REFLEXIONES FINALES

He querido aportar estos materiales de la época, para revivir la posición de un obispo católico, progresista y abierto al tiempo, no por ello menos ultramontano y profundamente "romanizado", ya que para él era más importante la "Cuestión Romana" que la opresión que se estructuraba en América Latina por la expansión del imperialismo anglosajón. Un obispo que alababa con grandes epítetos al Colón descubridor de América y reservaba olvidadas palabras a los indios expoliados de sus tierras y bienes, que exaltaba la importancia de la autoridad y se mostraba sumamente desconfiado de la "voluntad popular" o de la "chusma".

En realidad el obispo se encontraba en una compleja encrucijada en la cual el modelo colonial de cristiandad, o de nueva cristiandad tal como impulsaba el papado, de unidad de Iglesia y Estado, de total hegemonía ideológica de la Iglesia católica en la sociedad política y civil, era ya imposible. Los responsables de las estructuras tradicionales de la Iglesia luchaban denodadamente para conservar, resistir, impedir que otros entraran al redil. Pero los tiempos eran otros y la Iglesia debía adoptar otro "modelo", otro tipo de relación con la sociedad. El obispo Mariano Soler, aunque abierto a su tiempo, y aunque intentaba comprender las transformaciones culturales científicas, político-democráticas y económicas, se encontraba en una posición contradictoria. Sin advertirlo, había asumido ya las posiciones básicas del capitalismo liberal (la propiedad privada como principio fundamental, etc.), pero al mismo tiempo no comprendía que eran Inglaterra y los Estados Unidos quienes expandían su poder económico-político por toda América Latina (y también por África, con el Congreso de Berlín de 1884-1885, y por Asia). Junto con los ferrocarriles y la construcción de los puertos, crecía la concentración de capital industrial y financiero, el cual inundaba las neocolonias. Con ellas, inevitablemente —el obispo lo veía pero no sabía en realidad cuál era su sentido— se expandía el liberalismo, la masonería y el protestantismo. ¿Qué hacer ante tales "enemigos"? Sólo le quedaba recurrir a la tradición, al pasado, a Roma como punto de referencia externa y a una especie de esperanza utópica en el futuro, pero sin mediaciones

reales. No era el pueblo latinoamericano el posible sujeto de la construcción de ese futuro; no era un proyecto civilizador, ya que no se aportaban propuestas concretas. Era sólo una fe abstracta en la misma Iglesia como mediación civilizadora. El ideal de nueva cristiandad.

* Enrique Dussel es presidente de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), autor de *Historia de la Iglesia en América Latina, coloniaje* y *liberación, 1492-1972* (Barcelona, 1972), coordinador de la *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983), 12 vols., y actualmente es profesor de filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, D. F.

1 *Cfr.* Enrique Dussel, "Introducción", en *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983), 1.1, pp. 671 y ss.

2 *Cfr.* José Ferrer Benimeli, *Bibliografía de la masonería* (Caracas, Universidad Católica, 1978).

* Por Sebastião José de Carvalho y Mello, marqués de Pombal. Véase p. 44. [E.]

3 Mucho se ha escrito sobre este tema, pero debe recordarse que la masonería de fines del siglo XVIII y de comienzos del XIX tiene un carácter completamente diferente al de fines del siglo XIX. Desde un Pablo José de Olavide y Járegui, que nació en Lima el 25 de enero de 1725 (*cfr.* Eduardo Mendoza, *La historia de la masonería en Perú* [Lima, Bd. Tipográfica, 1966]), pasando por los integrantes, en el Cono Sur, de la llamada "logia Lautaro" (sin olvidar que Lautaro fue un indígena araucano asesinado por los españoles durante la Conquista; algo así como la logia lupacamara del siglo XX), desde José de San Martín, incluyendo a Manuel Belgrano, Andrés Bello, José Caro, fray Servando Teresa de Mier, Antonio Nariño, Bernardo O'Higgins, etc., y tantos otros movimientos que lucharon contra España durante la guerra de Independencia.

4 Escrita el 30 de agosto de 1892.

5 Dada en Roma y propagada en Montevideo por Soler.

6 Esta obra recobra en la actualidad mucho interés.

7 *Op. cit.*, p. 322.

8 *Cfr.* José Ferrer Benimeli, *La masonería española en el siglo XVIII* (Madrid, Siglo XXI Editores, 1974).

9 *Cfr.* Ramón Martínez Zaldúa, *La masonería en Hispanoamérica* (México, Amic, 1965).

10 *Op. cit.*, p. 3.

11 *Ibidem*, p. 4.

12 *Ibidem*, p. 7.

13 Edición citada de Santiago de Chile, p. 1.

14 *Ibidem*, p. 2.

15 *Ibidem*, pp. 2, 4 y 16: "la resistencia contra el enemigo común", etcétera.

16 *Ibidem*, pp. 6, 7, 10, 11, etcétera.

17 *Ibidem*, p. 6.

18 *Ibidem*, p. 7.

19 *Ibidem*, p. 19.

20 *Ibidem*, p. 11.

21 *Ibidem*, pp. 13-14.

22 Esta posición es rechazada, con razón, por David Gueiros Vieira, en *O protestantismo, a maçoneria e a questão religiosa no Brasil* (Brasilia, Ed. Universidade de Brasilia, 1960).

23 *Op. cit.*, p. 15.

[24] *Ibidem*, p. 18

[25] Como es de suponer, Soler no pudo estudiar el tema en tan corto espacio de tiempo (ya que la encíclica del papa León XIII era de ese año, 1884). Era necesario que el tema le hubiera interesado en el tiempo de sus estudios en Roma, y ello explica que pudiera escribir en pocas semanas un libro sobre la cuestión.

[26] *Op. cit.*, pp. 20-21.

[27] *Ibidem*, pp. 36-37.

[28] *Ibidem*, p. 90.

[29] *Ibidem*, pp. 106-107.

[30] *Ibidem*, pp. 114-115.

[31] *Ibidem*, p. 117.

[32] *Ibidem*, p. 118.

[33] *Ibidem*, pp. 118-119.

[34] *Ibidem*, p. 121.

[35] *Idem*.

[36] *Ibidem*, p. 124.

[37] *Idem*.

[38] *Ibidem*, p. 152. Sobre la "ciencia" véase, además, el capítulo 23 ya citado (pp. 275 y ss.) Aunque Soler quería mostrar sus buenos conocimientos de la ciencia (y ciertamente estaba muy por encima de la media del Uruguay de la época), sus argumentos suenan hoy de una ingenuidad asombrosa, en especial su crítica a Darwin (pp. 279 y ss.) o su demostración matemática de la antigüedad de la creación, de lo que dedujo que "la aparición del hombre sobre la Tierra no se remonta […] más allá de 6 000 años" (p. 280).

[39] *Ibidem*, p. 165.

[40] *Ibidem*, p. 314.

[41] Asombra la capacidad del obispo y la actualidad de sus temas.

[42] *Op. cit.*, p. 33.

[43] *Idem*.

[44] *Ibidem*, p. 67.

[45] *Ibidem*, p. 70.

[46] *Ibidem*, p. 51.

[47] *Idem*.

[48] *Ibidem*, p. 52.

[49] *Ibidem*, p. 90.

[50] *Ibidem*, p. 91.

[51] *Ibidem*, p. 59.

[52] *Ibidem*, p. 160.

[53] *Ibidem*, pp. 197 y ss.

[54] *Ibidem*, pp. 275 y ss.

[55] *Op. cit.*, p. viii.

[56] *Ibidem*, pp. 230 y ss.

[57] *Ibidem*, p. 231.

[58] *Ibidem*, p. 232.

[59] *Ibidem*, p. 235.

[60] *Ibidem*, pp. 238-239.

[61] *Ibidem*, pp. 246 y ss.

[62] *Ibidem*, pp. 247-248.

[63] *Ibidem*, p. 277.

III. LIBERALISMO, MASONERÍA Y PROTESTANTISMO EN BRASIL, SIGLO XIX

DAVID GUEIROS VIEIRA*

CREEMOS necesario, antes que todo, definir algunos de los elementos en juicio para contribuir con ello al esclarecimiento de varias ideas que diversos autores han abordado sobre el tema que nos ocupa. Después de explicados los términos, incursionaremos en el ámbito de la relación que se dio entre estas corrientes en Brasil, en el siglo XIX, y podremos así captar el significado que la misma encierra.

EL LIBERALISMO EN BRASIL

El término "liberal", en lo que se refiere a Brasil durante el siglo XIX, define tanto la ideología como el partido político llamado liberal. Este partido reunía, en realidad, no sólo a los políticos ligados a la ideología liberal, sino también a los antiliberales. De tal suerte que el Partido Conservador reunía a políticos conservadores y a otros de ideas marcadamente liberales.[1]

"Liberalismo", como ideología, adquiere un sinnúmero de significaciones. Bajo esta expresión genérica aparecen varios grupos defensores del libre albedrío en todas las esferas, unidos en torno al concepto de "progreso" y emancipación del hombre. El término "liberal" significaba una creencia difusa en el valor del individuo y en la convicción de que la base de todo el progreso era la libertad individual. Más aún, significaba que el individuo debía tener el derecho de ejercer su libertad al máximo, en tanto no infringiera la libertad de los otros. El liberalismo también aceptaba el uso de poderes del Estado, con el propósito de crear condiciones mediante las cuales el individuo pudiera libremente crecer y expresarse.[2]

En Brasil, la ideología liberal sufrió tres influencias que se pueden citar más o menos en orden cronológico: la francesa, la inglesa y la americana.

La fase inicial fue francesa. Las ideas llegaron a Brasil, provenientes de Francia, por medio de literatura importada directamente o vía Portugal, e incluso mediante estudiantes brasileños que vivían en Europa y también de refugiados políticos portugueses. La segunda fase tuvo la influencia del pensamiento liberal inglés. Este periodo comenzó cerca del año 1808, cuando la corte portuguesa se estableció en Brasil y abrió los puertos al comercio internacional. No sólo las ideas liberales, sino también las mercancías inglesas y el sistema inglés de bipartidismo político y parlamentario fueron importados y aceptados como última creación de la sabiduría humana.[3]

El propagandista brasileño Hipólito José da Costa Pereira Furtado de Mendoça (1774-1823) fue, en parte, responsable de la divulgación del pensamiento liberal inglés. Liberal y masón, protegido del duque de Sussex, Hipólito da Costa fundó, en Londres, un periódico de

lengua portuguesa denominado *Correio Brazilense*, el cual, durante 15 años —de 1808 a 1823— influyó en todo Brasil con ideas nuevas, desde la discusión de métodos agrícolas y descripción de nuevas y maravillosas máquinas de invención inglesa, hasta los nuevos conceptos científicos, económicos, políticos y filosóficos de Gran Bretaña.[4]

El pensamiento liberal británico fue fácilmente importado y asimilado por los intelectuales brasileños. El ensayo *On Liberty* (1859), de John Stuart Mill, fue muy citado en Brasil. Algunos otros que también hicieron sentir su influencia en Brasil fueron Adam Smith, Jeremy Bentham, lord John Russel y dos políticos liberales hoy casi olvidados: Richard Cobden y John Bright.[5]

La tercera fase —que llamamos "americana"— ocurrió a partir de la llegada a Río de Janeiro, del capellán de marinos: el reverendo James Cooley Fletcher, presbiteriano, que haría amistad con el emperador y con un gran número de intelectuales brasileños, a quienes proporcionaría libros y artículos de liberales ingleses y estadunidenses. La influencia del reverendo se haría sentir pronunciadamente en los ensayos y discursos del diputado Aureliano Cândido Tavares Bastos.[6]

Otro canal de comunicación liberal "americano" fue el periódico *O Novo Mundo*, fundado y redactado por José Carlos Rodrigues en Nueva York. Dicho periódico se escribía en portugués con un atractivo formato y bellísimas estampas de la nueva e ingeniosa maquinaria producida por la industria estadunidense. Se dedicaba también a explicar la política y el liberalismo americanos, y a comentar sobre la política brasileña, pero siempre desde el punto de vista liberal. Fue publicado de 1865 a 1879.[7]

La influencia de Fletcher, y la de José Carlos Rodrigues, sería reforzada por una ola de misioneros protestantes, que traerían consigo sus escuelas y varias modalidades del protestantismo. Estas instituciones —como el Mackenzie College de São Paulo, la Escuela Internacional de Campinas y el Bennet College, en Río de Janeiro, por citar apenas algunas— fueron verdaderas escuelas de liberalismo y republicanismo. Por ejemplo, ligados a la Escuela Internacional de Campinas encontramos los nombres del doctor Manuel Ferraz de Campos Sales (más tarde presidente de Brasil) y de Francisco de Paula Rodrigues Alves (que también llegaría a ser presidente). Una pronunciada influencia liberal se sintió por medio de otras escuelas protestantes, como la Escuela Americana de Natal, estado de Rio Grande do Norte, donde estudió el presidente João Café Filho. "En aquella escuela", escribe Café Filho, "se deben encontrar las raíces, los orígenes, la fuente distante, inspiradora, por lo tanto, de muchas decisiones en mi carrera de hombre público".[8]

Sin embargo, no sería el protestantismo, sino la masonería, el gran vehículo mediante el cual el liberalismo se difundiría entre las élites brasileñas.

LA MASONERÍA EN BRASIL

La primera organización claramente masónica en sus conceptos "modernos" apareció en Londres, en 1717. Antes de esta fecha existían logias masónicas "especulativas" (para distinguirlas de la masonería operante, de los albañiles-artesanos) en toda Europa, donde se

reunían caballeros que se dedicaban a filosofar y a discutir las ciencias, especialmente las matemáticas.[9]

En esta época, la sociedad inglesa pasaba por serias convulsiones de orden religioso, social y económico. Era un momento de transición, en el cual aparecieron las innovaciones del capitalismo mercantil-industrial, que destruirían los patrones tradicionales de la sociedad. La contemporización anglicana, que edificó una Iglesia difusa (ni católica ni protestante), no se mostró capaz de hacerle frente a dichas convulsiones. El estado de la sociedad inglesa, por tales circunstancias, era caótico.

En aquel periodo, con el fin de mejorar la situación de la sociedad británica, fueron fundadas varias sociedades. Se destacaron, entre ellas, la masonería, llamada “filosófica”, y el reavivamiento religioso (conducido por John Wesley), que resultó muy positivo para la fundación de la Iglesia metodista.

La reacción, o “reforma” masónica, se formaría alrededor de un grupo de filósofos, entre los cuales Isaac Newton y sus protectores, los duques de Montagu y de Wharton, serían los primeros Grandes Mestres de esta nueva masonería. En el mencionado grupo había también dos pastores protestantes: el refugiado hugonote Jean-Theophile Desaguliers y el pastor de la Iglesia presbiteriana escocesa, el reverendo James Anderson.[10]

Este último fue muy importante, sobre todo porque la Gran Logia inglesa decidió comisionarlo para volver a escribir y actualizar la historia de la masonería y sus ordenamientos. Anderson se basó en un antiguo manuscrito —que era una compilación de la historia oral de la masonería— y escribió lo que después sería conocido con el nombre de Constituciones de 1723 o Constitución de Anderson.

El primer ordenamiento, estipulado en la mencionada constitución, establece el principio del ecumenismo religioso, el cual, en nuestra opinión, fue el causante del rechazo y repudio que la Iglesia católica manifestó a la masonería desde el inicio. El citado ordenamiento propone que el masón debe obedecer la ley moral y no ser “un ateo estúpido, ni un libertino sin religión”; así pues, el masón está obligado justamente a “pertenecer a la religión que todos los hombres poseen, guardando sus opiniones para sí mismo”; los individuos con tales principios deben ser hombres decentes y honestos, pues la masonería debe ser “un centro de unión y el medio de crear la verdadera amistad entre personas, quienes de otra manera permanecerían distantes para siempre”.[11]

Esta constitución fue publicada en 1723 y, más tarde, en 1738. La nueva masonería se extendió por toda Europa a partir de 1717, incluso en países católicos.

La reacción de la Iglesia católica fue inmediata y fulminante. Por la bula *In Eminenti*, escrita en 1738, el papa Clemente XII condenó las “asociaciones altamente sospechosas”, que acostumbraban llamarse masones, en las cuales “se congregan hombres de todas las religiones y de todas las sectas, bajo la apariencia de honestidad natural”, pero cuyos designios eran probablemente malos. La bula prohibía a todos los católicos afiliarse o, de cualquier manera, ayudar a esas sociedades. Trece años más tarde, Benedicto XIV volvió al asunto en la bula *Providas Romanorum*, reforzando los argumentos de su antecesor y diciendo que “en tales sociedades y asambleas secretas están afiliados, indistintamente, hombres de todos los credos; de ahí la evidencia de que la misma resulte un gran peligro para la pureza de la religión

católica”.[12]

El ecumenismo no era comprendido o aceptado por todos, de manera que, desde que se publicó la constitución masónica, la Iglesia católica rechazó la masonería, principalmente por ser ecuménica. En realidad, el propio ecumenismo masónico era relativo, pues no incluía personas de religiones no cristianas (como los judíos), que después de una ardua y larga lucha sólo obtuvieron acceso a los cuadros masónicos a finales del siglo XVIII.[13]

La constitución también creaba una fraternidad de personas de todas las razas, nacionalidades y clases sociales. Por ejemplo, entre los dirigentes de la Gran Logia de Londres había por lo menos cuatro nobles titulados (pares del reino), cinco hidalgos, cinco profesionales de la clase media y cinco artesanos (dos marmolistas, un carpintero, un herrero y un albañil). Se establecía, así, un gremio “revolucionario”, en el sentido de que rompía con todos los prejuicios de la época, ya fueran religiosos, políticos o sociales.[14]

Obviamente esa organización, como era controlada por la nobleza, no podía ser demasiado revolucionaria. Sin embargo, la segunda obligación de la Constitución de Anderson era proclamar los derechos civiles de los masones, diciendo que el masón era “súbdito pacífico de los poderes civiles donde quiera que resida o trabaje y nunca se envuelve en confabulaciones y conspiraciones contra la paz y el bienestar de la nación”.

La masonería, a pesar de ser “revolucionaria” en sus ideas, pretendía hacer, de manera pacífica, modificaciones en la sociedad. Dificilmente podría ser revolucionaria y violenta, pues en realidad era controlada en todos lados por la nobleza y la aristocracia locales.

En Inglaterra, los reyes ingleses tradicionalmente fueron los Grandes Mestres honorarios de la masonería, ocurriendo lo mismo en Prusia y en Suecia. Incluso, en Portugal, cuando fue formada la primera Gran Logia (1800), su primer Gran Mestre fue don Sebastião José de Sampaio y Mello de Castro y Luziguano, hermano del marqués de Pombal.[15]

Asimismo, en Francia, donde se dice que la masonería se volvió revolucionaria, apareció en 1688, en la corte del monarca inglés exiliado, Jaime II. Posteriormente, en 1721, fueron fundadas las primeras logias “reformadas” del tipo inglés, que arrastrarían a un gran número de científicos ligados al Iluminismo y al Enciclopedismo. La Logia Nueve Hermanas, por ejemplo, fue fundada en 1776 por varios hombres ilustres, entre los que destacaban el astrónomo Lalande, el filósofo Diderot, el matemático D’Alambert, el astrónomo y matemático Laplace y el propio Voltaire, quien se incorporó a ella a los 84 años, pocos días antes de su muerte.

Lo “revolucionario” de la masonería francesa era puramente intelectual, pues la dirigía el duque de Orleans, su Gran Mestre, quien más tarde sería guillotinado. Con el evento de la Revolución la masonería francesa entró en receso, pues casi todos los “venerables mestres” de sus logias —que eran nobles— fueron guillotinados en el periodo del Terror. En 1795, las 18 logias que sobrevivieron a la Revolución formaron un nuevo Gran Oriente; pero en 1804 el mismo cayó bajo el dominio de Napoleón Bonaparte y se volvió instrumento del “republicanismo” bonapartista. Sus dirigentes eran Luis Bonaparte, José Bonaparte y el mariscal Joaquín Murat. Difícilmente se podría calificar a esta organización de revolucionaria.

¿Qué ocurrió entonces en los países católicos, donde la masonería se presentó como una

organización revolucionaria? Nos parece que en estos países, donde el elemento religioso dominaba y pretendía controlar lo que era publicado y discutido, la masonería, con su liberalismo interno y su instrumental de protección contra los de afuera, se volvió un centro de atracción para todo tipo de disidente religioso, filosófico y político. En los lugares donde la masonería fue perseguida (como en España, Portugal e Italia) en breve se volvió "carbonaria", terrorista y atea, como en el caso de Italia.[16]

En Brasil, aparentemente, la masonería fue traída por los mismos estudiantes brasileños y refugiados portugueses, que introdujeron las ideas liberales. En este periodo, en el siglo XVIII, esa "masonería" no pasaba probablemente de estar constituida por organizaciones secretas, cuyo instrumental masónico era utilizado para su seguridad. Tal debe haber sido el caso de la sociedad ligada a la Inconfidencia Minera[17] y algunas sociedades llamadas "literarias", en Río de Janeiro, Bahía y Pernambuco. Eran, en realidad, organizaciones protomasónicas sin relación con la masonería europea, a excepción del Areópago de Itambé, en Pernambuco, que se decía era protegido de Napoleón Bonaparte.

Lo anterior nos lleva a la conclusión de que todo el discurso de la Revolución francesa, propagado por la masonería bonapartista, continuó sirviendo de inspiración a los revolucionarios brasileños y latinoamericanos en general. La masonería brasileña se volvió revolucionaria oponiendo los principios básicos, enunciados en la Constitución de Anderson.

De 1752 a 1800 encontramos por lo menos cinco sociedades secretas en Brasil, y otras diez de 1800 a 1822, cuando fue formado el primer Gran Oriente, afiliado a la Gran Logia bonapartista de Francia. La historia de la masonería brasileña en el siglo XIX está formada por luchas internas y fratricidas, especialmente en este periodo. La literatura masónica nacional debate *ad nauseam;* se da la lucha entre Joaquin Gonçalves Ledo, jefe de la masonería del rito francés (que invitó al príncipe don Pedro a ser Gran Mestre de su Gran Logia) y José Bonifacio de Andrade y Silva, que habría de ser conservador y proportugués, y que sólo se uniera a la masonería en el último momento.

Dos Grandes Orientes fueron creados en 1822: uno, controlado por Ledo, y el otro, por José Bonifacio, ambos del rito francés; sin embargo, de haber elegido —los dos Orientes— a don Pedro para Gran Mestre, hubieran resultado enemigos en el campo político. Don Pedro asumió el control de la masonería para mantenerla ligada al trono, de modo que los masones de tipo revolucionario, liberal y republicano, que se mostraron contrarios a la monarquía, fueron encarcelados y/o exiliados, e incluso asesinados, como ocurrió con el carbonario Líber Bandaró, en São Paulo.

La lucha dentro de la masonería continuó. En un momento dado había cuatro organizaciones masónicas funcionando en Brasil, en franca rivalidad unas con otras. Apenas dos sobrevivieron: el Gran Oriente del Valle de los Benedictinos, liberal-republicano, que asumió el liderazgo de la lucha a favor del matrimonio y registro civil, cementerios públicos, educación y bibliotecas públicas, la liberación de los esclavos y, eventualmente, la declaración de la República; y el Gran Oriente del Valle del Labradío, que era conservador, monárquico y fuertemente clerical.

Otro factor importante es la cuestión del rito adoptado, que representaba también una relación ideológica con la logia patronal. El rito francés fue rechazado por la mayoría de las logias de ambos Orientes y sustituido por el escocés, importado vía Bélgica, donde la

masonería sufriera fuerte influencia de la prusiana conservadora. Ya fuera francesa o escocesa, la masonería continuó atrayendo a un gran número de clérigos en Brasil.[18]

LOS SACERDOTES MASONES EN BRASIL

Las innumerables relaciones de “masones ilustres”, encontradas en las publicaciones masónicas, indican en general un elevado número de sacerdotes y frailes que fueron masones en Brasil.

¿Cómo caracterizar a estos sacerdotes masones? Sin duda, al igual que la mayoría de los revolucionarios y políticos de aquel periodo, utilizaban la masonería y su secretismo como un abrigo, dentro del cual podrían conducir el debate revolucionario. ¿Hasta qué punto eran masones “auténticos”, liberales o conservadores? La tentativa de establecer una tipología se vuelve difícil por las actitudes contradictorias que muchos de ellos tomaron en relación con el liberalismo y la masonería.

Para empezar, el gran iluminista, el obispo S. José Joaquim da Cunha de Azevedo Coutinho, fundador del seminario de Olinda, de orientación jansenista —en el cual se educaron casi todos los sacerdotes nordestinos revolucionarios de 1817 y 1824—, era en realidad un antiliberal. Azevedo Coutinho no aceptaba la premisa principal del liberalismo, el contrato social, y afirmaba que era “contraria a la naturaleza del hombre”. Se erigía también como defensor del sistema esclavista. Sin embargo era masón, y transformó su seminario en casi una logia masónica.[19] No es de admirar, por lo tanto, que casi la totalidad de los ex alumnos de aquel seminario hayan sido masones.

Masones, liberales, nacionalistas y revolucionarios —estos profesores y ex alumnos del seminario de Olinda— no fueron sólo partícipes, sino también jefes de las revoluciones de 1817 y 1824, en Pernambuco. Entre ellos, destacamos al canónigo Francisco Muñiz Tavares, historiógrafo de la Revolución de 1817; al padre João Ribeiro Pessoa, jefe de la Academia del Paraíso; a los padres José Inácio de Abreu y Lima (“padre Roma”) y Miguel Joaquim de Almeida (“padre Miguelinha”), ambos ejecutados en Bahía; y a fray Joaquim del Amor Divino (“fray Caneca”), ejecutado en Recife, por citar apenas a algunos de los más famosos. En fin, 60 sacerdotes y 10 frailes fueron encarcelados por participar en la Revolución de 1817, denominada “la Revolución de los sacerdotes”. Otros tantos participaron en la de 1824, dirigida por “fray Caneca”.[20]

Otro aspecto de la libertad religiosa o del liberalismo defendido también por la masonería se encuentra en los registros de la Constituyente de 1823, en donde algunos sacerdotes masones, como el diputado sacerdote Francisco Muñiz Tavares, defendían la plena libertad de culto y otros tomaban posición contraria a la misma. Curiosamente, se encuentran también frecuentes referencias a la “antigua religión de nuestro país” en franca oposición a la corriente de “romanización”, que comenzaba a manifestarse y que se volvería más fuerte a partir de mediados del siglo XIX.[21] Esta posición colocaba claramente a estos sacerdotes dentro de las huestes liberales y antirromanistas.

Sin duda, éste fue el caso del padre Diego Antonio Feijó, regente del imperio en el

periodo posterior a la abdicación de don Pedro I; Feijó nació en una comunidad jansenista en Itú, São Paulo, en la cual participaba su propio padre. Fue jansenista, liberal-republicano, masón y antirromanista exaltado.[22]

Sin embargo, entre los sacerdotes masones había algunos que tomaban posiciones claramente "romanas", para luego negar todo cuando les era conveniente. Tales fueron los casos del padre Eutíquio Pereira da Rocha (baiano) y del canónigo Ismael de Sena Ribeiro Nery (alagoano), ambos de la diócesis de Pará. Ellos actuaron de acuerdo con los argumentos publicados por el misionero protestante inglés, Richard Holden, poniéndose a favor de la Iglesia y de la fe católicas, aunque después se opusieron duramente a don Macedo Costa porque fueron suspendidos de la orden *exinformata conscientia,* dada por aquel obispo, quien envió informes a Roma, respecto a que ellos eran "concubinarios", políticos y regalistas. Antes de morir, el canónigo Ismael se reconcilió con la Iglesia, lo que no pasó con el padre Eutíquio, quien rechazó la hostia y el consuelo de la Iglesia en el momento de su muerte.[23]

En contraposición a estos dos, encontramos al padre Joaquim Pinto de Campos, "ultramontano", que se lanzó en violenta disputa con el liberal y masón general Abreu y Lima (hijo del "padre Roma", revolucionario de 1817), sobre las llamadas "biblias protestantes" y la inmigración protestante. Sin embargo, el mencionado padre era miembro de la masonería monarquista (del Valle del Labradío) y escribía artículos elogiosos y lisonjeros del Gran Mestre de su Gran Logia, el duque de Caxias.[24]

Más curioso aún es el caso del canónigo Joaquim Francisco de Faria, vicario capitular de la Sede de Olinda, jefe masón, jefe del Partido Liberal, que secretamente comandó la lucha contra los obispos de aquella diócesis. En tiempos pasados, el canónigo Faria había tomado posiciones claramente "romanistas" y llegó a montar un verdadero auto de fe para quemar todas las biblias protestantes distribuidas en aquella diócesis, en oposición a la masonería liberal que daba apoyo abierto a los vendedores de biblias.[25] Más tarde, el nuncio Domenico Sanguigni lo describía como un hombre muy hábil y, al mismo tiempo, "assai pericoloso".[26]

Vale recordar que las vocaciones sacerdotales en Brasil durante el siglo XIX, como en otros países, no siempre eran auténticas. Los niños tenían sus carreras sacerdotales predeterminadas por sus padres; en cumplimiento de alguna promesa o por razones puramente económicas, las escuelas parroquiales de alfabetización encaminaban a los jóvenes sobredotados a los seminarios —éstas eran, en realidad, las únicas escuelas de nivel superior donde los jóvenes pobres podían estudiar. En aquella época, encontramos un sinnúmero de sacerdotes "heréticos", "concubinos" e indiferentes a la religión y a sus deberes religiosos.[27]

Todo lo anteriormente descrito hace difícil establecer una tipología de los sacerdotes liberales y masones. Al intentar hacerlo, es necesario tomar en cuenta que dicha tipología es apenas una propuesta sujeta a modificaciones futuras; es decir, podríamos afirmar que los sacerdotes masones caían, en general, dentro de cuatro categorías: *1)* sacerdotes "heréticos", jansenistas e, incluso, iluministas agnósticos que eran masones y liberales; *2)* sacerdotes ignorantes, semieducados y apenas semialfabetizados, que eran masones y políticos; *3)* sacerdotes bien educados, "romanistas" y, por tanto, profundamente comprometidos con la política y con otros intereses seculares defendidos por la masonería, y *4)* sacerdotes bien educados, "romanistas", por tanto masones, que renunciaron a la masonería cuando tuvieron

que elegir entre una institución y la otra.

Aparentemente, el número de sacerdotes considerados masones —y que, a su manera, también se decían “fieles a la Iglesia”— era mayor que el número de sacerdotes “heréticos”. Tanto así, que autores masones del siglo XIX reconocían dos tipos de masonería en Brasil: una, liberal, republicana y “auténtica” (del Valle de los Benedictinos); y la otra, monarquista, “clerical” y “romana” (del Valle del Labradío).[28] Sin embargo, todos ellos —liberales o conservadores, “heréticos” o “romanos”— luchaban por una idea en común: el “progreso” de Brasil.

LA IDEA DE “PROGRESO”

“Progreso”, en nuestra visión, es la palabra clave para solucionar la ecuación “liberalismo-masonería-protestantismo” en Brasil. Durante el siglo XVIII la idea de progreso alcanzó su apogeo en el Occidente, así en los círculos sociales, como en los académicos. Era una de las ideas más importantes de Occidente; tanto, que rebasaba las de igualdad, justicia social y soberanía popular. Con el tiempo, estas ideas vinieron a ser incorporadas a lo que se llamaba “progreso”, que dejó de ser un concepto puramente materialista para ocultar aspectos políticos y sociales. De esta manera, el término “progreso” asumió, por lo menos, dos fases: *libertad y poder*.

La idea de progreso como libertad fue lanzada a partir del discurso de Turgot, en 1750. De ahí —pasando por Condorcet, Edward Gibbon, Adam Smith, los patriarcas de la independencia americana, William Goodwin, Herbert Spencer, Heinrich Hein y varios ya mencionados— dominó el espíritu de los liberales brasileños, así como el de otros latinoamericanos.[29]

Esta circunstancia explica el motivo por el cual la inmigración europea, proveniente de los países protestantes, se volvió tan importante para los liberales de la época, pues era, en estos países, donde existía la gran libertad y donde el gran progreso, en términos materiales, también había sido alcanzado. Lo que hasta cierto punto representaba un problema, era la forma en que el progreso debía ser trasladado, lo más pronto posible, a Brasil. Y fue precisamente esta impaciencia de los liberales brasileños lo que orilló al periódico católico de Río de Janeiro —*O Apóstolo*— a nombrarlos “sectarios de los mejoramientos repentinos”.[30]

Los historiadores brasileños, en general, muestran que la necesidad de mano de obra, latente en los grandes señores de la tierra, era en realidad la fuente maestra de la inmigración; éste fue, sin duda, uno de los motivos. No obstante lo anterior, es necesario volver a los debates del Parlamento y a los debates exhaustivos conducidos por la prensa para ver que había otro motivo mayor: el de la importación de la tecnología y del conocimiento científico, tan escasos en Brasil.[31]

Los portugueses nos legaron un Brasil plagado de analfabetos y semianalfabetos, excepto, claro, por una pequeña élite educada en Coimbra. El mercantilismo portugués exigía la concentración de todo en Portugal. Así, los jóvenes promisorios de todo el imperio colonial

eran llevados a Coimbra, lugar del que salían los clérigos, los juristas y los administradores del Imperio colonial portugués. Las ciencias de la ingeniería, y otras relacionadas con ellas, eran ignoradas en general.

El capitán inglés Richard Burton, ex cónsul en Santos, después de haber recorrido gran parte de Brasil, escribió que el único ingenio legado por los portugueses al país era el "monjolo".[32] Ningún otro dispositivo mecánico, por más simple que fuera, podía ser encontrado en todo el país. El arado de metal "moderno" también era desconocido. Le faltaba, al brasileño, un mínimo de conocimiento de mecánica y de la tecnología moderna.[33]

Incluso, los navíos de vapor brasileños tenían que utilizar maquinistas extranjeros. Las máquinas de los navíos nacionales eran cuidadas por "ingleses" (en realidad, escoceses-irlandeses, residentes en Río de Janeiro, en el Barrio de la Salud, donde mantenían una Iglesia presbiteriana escocesa). El primer camino para el tránsito de carruajes —la Unión Industria— fue proyectado por franceses y construido por obreros alemanes y portugueses. Los caminos de hierro formaban parte de los proyectos ingleses construidos por obreros ingleses y alemanes. Y los barcos de vapor, de la Bahía de Guanabara, eran de construcción norteamericana y pertenecían al doctor estadunidense Thomas Rainey.[34]

En fin, para el liberal brasileño todo progreso material (tecnología y ciencia) y político (libertad del individuo) venía de los países protestantes. Con esto, los liberales creyeron que la inmigración protestante era en realidad necesaria para el progreso del país, y que la mayor barrera para esa inmigración era la legislación "retrógrada" del imperio. Más aún, que la Iglesia católica, por oponerse al cambio de dicha legislación, se volviera —según la mentalidad de los liberales— el enemigo número uno del progreso nacional.[35]

Este último necesitaba, con urgencia, europeizar al Imperio brasileño. Para entonces, Brasil era un país predominantemente africano, a pesar de tener un monarca de origen europeo, que se mantenía en el trono gracias a una pequeña élite europeizada, aunque no siempre de raza pura.

Para comprender más lo dramático de la situación, basta con revisar la serie de censos realizados por extranjeros, que abordan el elemento racial de la población brasileña. El doctor Robert Avé-Lallemant clasifica a la población brasileña, en 1858, de la siguiente manera:[36]

Blancos, ⅓ de ellos portugueses	900 000
Negros esclavos	1 900 000
Negros libres	160 000
Mulatos esclavos	200 000
Mulatos libres	500 000
Indios	400 000
TOTAL	*4 060 000*

Según el cálculo de Avé-Lallemant, considerando que sea correcto, resulta que apenas 22.16% de la población era blanca. El resto, 67.98%, estaba constituida por negros y mulatos; y 9.85%, por indios. En aquella época, ser "brasileño" significaba ser negro, mulato o indio. De esta manera —por lo menos en los documentos extranjeros— los blancos, en general, eran llamados "portugueses".

Esta situación asustaba a la población blanca. El nuncio apostólico, monseñor Pedro Ostini, en 1832, aterrado por los disturbios políticos, los describía como "numerosas hordas de negros armados que recorren las calles […] matan individuos blancos uno a uno y amenazan de pillaje, de muerte y de exterminio […] a todos los portugueses y en general a otros europeos […]"[37]

Posteriormente, en 1835, en los estados de Pará y Maranhão, lo mismo ocurriría en la "revolución de los cabanos", que concluyera con la matanza de portugueses y de masones brasileños, los cuales, en general, eran blancos y miembros de la élite local. Esto mismo ocurrió durante la llamada Cuestión Christie en 1863.

El peligro más temido por el gobierno en aquel momento, según escribió el estadunidense Ashbel Green Simonton, era "el levantamiento de negros y de la plebe contra las clases más altas —extranjeras o nacionales". Por esta razón —ponderó el misionero—, el gobierno se sometió a las exigencias inglesas, al mismo tiempo que informaba al público que "la honra y la dignidad nacionales habían sido enteramente reivindicadas".[38]

Hablamos de raza no sólo en el aspecto étnico —en el sentido de color—, sino también como cultura. Así, Brasil era un país de cultura africana o indígena (aunque en muchas áreas continúa siéndolo) con apenas un fino barniz de cultura portuguesa.

La inmigración europea, por otro lado, asustaba a los brasileños de origen africano; y eso sucedió precisamente con Justiniano José de Rocha, quien, habiendo militado por muchos años dentro de las huestes liberales, escribiendo artículos que defendían el matrimonio civil y otras reivindicaciones liberales, se convirtió al catolicismo en 1860, y pasó a atacar las inmigraciones germanas y anglosajonas. Decía que tal inmigración destruiría lo que él llamaba la "cultura portuguesa" del Imperio, y se aterrorizaba con la idea de que sus hijos se volvieran "sumisos" a la clase conquistadora —la de los colonos germanos y anglosajones—[39] usurpadora del territorio nacional.

En 1862, los argumentos de Justiniano fueron objetados por Antonio Augusto da Costa Aguiar y el diputado Aureliano Cândido Tavares Bastos. Aquél acusó a Justiniano de ser defensor del mestizaje y de odiar a las razas caucásicas. La fórmula que entonces propuso para elevar a Brasil al nivel de las naciones modernas era exactamente la de promover una inmigración masiva alemana y anglosajona.[40]

Tavares Bastos propuso un programa liberal de cuatro puntos principales: *1)* amplia libertad de comercio; *2)* reconocimiento de "una división internacional del trabajo"; *3)* la apertura del Amazonas y todos los ríos brasileños al comercio internacional, y *4)* el "cambio del alma brasileña" mediante la inmigración masiva británica, alemana e "irlandesa" (en realidad escocesa-irlandesa).

Este "cambio del alma brasileña" representaba un profundo cambio cultural y religioso para Brasil, es decir, de una cultura afroindígena (con un matiz de catolicismo portugués) a una

cultura europea y protestante. De ahí que tres años después de haber escrito sus famosas “cartas del solitario”, proponiendo ese programa, Tavares Bastos pasó a ser el hombre más importante de la inmigración de los americanos confederados, posterior a la guerra civil de aquel país.[41]

Medio millón de inmigrantes confederados, en su mayoría profesionales (médicos, dentistas, ingenieros, profesores y otros); o hacendados, experimentados y conocedores de las últimas técnicas de la agricultura, representaban una verdadera promesa para el país brasileño. Y en este sentido, tomando en cuenta a la pequeña élite nacional, tal inmigración de medio millón de personas educadas, significaría un cambio total en el “alma brasileña”.[42]

Este plan fue descubierto por el nuncio Domenico Sanguigni, quien inmediatamente alertó a Roma. Escribió también una carta circular secreta a los obispos brasileños, informándoles que los planes de la Sociedad Internacional de Inmigración eran de “protestantizar ese magnífico Imperio”.[43]

Nos parece que los liberales miraban a los inmigrantes protestantes como un arma de múltiples propósitos: *1)* traerían conocimientos técnicos; *2)* los blancos, eventualmente, superarían a los negros en número; *3)* tales inmigrantes protestantes equilibrarían el poder político y la influencia de la Iglesia católica que los liberales consideraban como “una barrera al progreso de Brasil”.

La Iglesia ya estaba controlada, hasta cierto punto, por la institución del patronato. Este último, aunque en teoría estaba en manos del emperador, en la práctica se encontraba en manos del Parlamento, Gabinete y Consejo de Estado, y a estas tres instituciones las dominaba, a su vez, la masonería. Tal circunstancia era tan privativa, que el senador Cândido Mendes de Almeida exclamó en el Parlamento: “Señores, hace 75 años que la masonería nos gobierna”.[44]

¿Qué diría Cândido Mendes si hubiera leído los cuadernos de anotaciones de Tavares Bastos? En 1869, el diputado había escrito que el programa liberal era excluir cualquier tipo de favor para la enseñanza del clero y sus seminarios, o para el esplendor de la Iglesia. “En cuanto al clero, era ignorante —escribió— no hacía mal alguno; su desconsideración apresuró el movimiento liberal en el país […]” —Y continuó— “es punto reservado, de la política liberal, mantener al clero católico en la religión oficial del país”, “no para sustituirla por el protestantismo, sino por una Iglesia nacional, modelada por la doctrina filosófica del *unitarianismo* y con el matrimonio de los sacerdotes”.[45]

PROTESTANTISMO, LIBERALISMO Y MASONERÍA

Muchos misioneros protestantes se sorprendieron por el auxilio que los masones y liberales les proporcionaron. Otros tomaron posición cautelosa, pero no por eso dejaron de aprovechar el auxilio ofrecido.

En el caso de Daniel P. Kidder, podemos decir que fue muy discreto en lo que escribió, aunque, según sabemos, hizo buena amistad con el sacerdote Diego Feijó (senador, regente del Imperio y jefe masón); los presidentes de las provincias, por las que pasó el americano, siempre recibieron bien a este último; principalmente, porque llevaba cartas de presentación

de masones. Esto lo constatamos en los archivos del Garret Theological Seminary, en los papeles de Kidder. Su eventual colaborador, James Cooley Fletcher, ya es un caso diferente.[46]

Es casi seguro que Fletcher era masón. Incluso su relación con los liberales brasileños fue íntima —esto se puede constatar en su libro *Brazil and the Brazilians* y en su correspondencia en los archivos de la Indian Historical Society. Fletcher se entusiasmó de tal manera con los liberales nacionales, que llegó a externar su seguridad, respecto a la conversión inmediata —de liberales a protestantes— que harían los mismos liberales brasileños, en caso de darse una ruptura entre la Iglesia y el Estado. En cuanto a esto, el médico misionero escocés, doctor Robert Reid Kalley, plasmó en su diario el engaño total en el que estaba Fletcher. Reid Kalley escribió que los liberales brasileños eran unos “infieles” *(infidels)* y que apenas utilizaban al protestantismo para herir a la Iglesia católica.[47]

Ya el asistente de Kalley, el inglés Richard Holden, cuando aún estaba en el estado de Pará (1861-1863), aseguró haber descubierto —y eso lo afirma en su diario— la verdadera cara de los liberales locales, quienes en realidad eran republicanos y separatistas, cuya intención, en caso de morir el emperador, era separar a la Amazonia de Brasil. Llegó a solicitar, a la dirección de su misión, un plan de emergencia para llevar misioneros al Amazonas, pues era un momento propicio que ayudaría a la obtención de conversos,[48] en caso de que tal separación ocurriera.

En Pernambuco, John Rockwell Smith (1846-1918) hizo contactos con la masonería y con Ciríaco Antônio dos Santos e Silva, masón que se volvió protestante en São Paulo. Ciríaco, aconsejado por Smith, fundó el periódico *O Verdadeiro Católico* —para este órgano Smith contribuyó con ideas y artículos. Ciríaco, aparentemente, sería la persona que supliría la prensa masónica pernambucana con artículos de autores protestantes, cuyo contenido iría encaminado a envenenar las relaciones del obispo don Vital y la masonería.[49]

La Cuestión Religiosa de 1872 sorprendió de tal manera a los protestantes presbiterianos, que estos asumieron la teoría de Fletcher; especialmente el misionero J. Beaty Howell. En carta escrita a la directiva de la misión, en los Estados Unidos, pidieron más obreros con el fin de enfrentar la nueva situación de libertad religiosa que los liberales y masones decían ocurriría en breve. Manifestaron suponer que la mitad de la población, especialmente los intelectuales, optarían por la Iglesia protestante; después de que pudieron hacerlo, así se expresaron de manera entusiasta:

> Es nuestro deber y nuestro deseo estar preparados para esto, de modo que cuando el señor haya así arrasado las colinas, llenado los valles y construido un camino para sí por toda la nación, su Iglesia estará lista para marchar adelante, bella como el sol, clara como la luna y terrible como un ejército con banderas.[50]

La separación entre la Iglesia y el Estado, tan deseada por los liberales, masones y protestantes, no ocurriría todavía; de igual forma la inmigración masiva de medio millón de confederados dejaría de ocurrir por varias razones. Es muy probable que por causa de un desacuerdo entre el Oriente del Valle del Labradío y el de los Benedictinos no ocurriera en aquel momento la separación entre la Iglesia y el Estado. Ésa no es sólo teoría nuestra, es la hermenéutica de la Cuestión Religiosa elaborada por Robert Freke Gould, *et al.*, en la *Library of Freemasonry* publicada en 1906, en Filadelfia, Londres y Montreal.

LOS DESACUERDOS MASÓNICOS

Es un hecho conocido que en 1872 hubo una tentativa de fusión de los dos Grandes Orientes, que resultaba necesaria para dar fin a la oposición política en el Imperio; oposición que en 1869 casi provoca la guerra civil. El año anterior el emperador había dado un "golpe de Estado", proponiendo al conservador vizconde de Itaboraí, jefe masónico del Gran Oriente del Labradío como primer ministro. Esto frustró los planes de la masonería liberal, que pretendía poner en el puesto a Nabuco de Araújo, líder liberal.

El nuevo ministerio era totalmente conservador, aunque casi completamente masónico. Análogo a lo que ocurriera en 1822, cuando la masonería conservadora de José Bonifácio perseguía a la liberal, el gabinete de Itaboraí pasó a ser el perseguidor impío de los liberales. Llegaron propuestas de todo Brasil dirigidas a Nabuco de Araújo, para que los liberales, "armas en las manos", fueran a las urnas. En realidad, una revolución. Miembros más exaltados del Partido Liberal crearon el Club de la Reforma, exigiendo reformas y amenazando con una revolución. Sin embargo, las modificaciones no ocurrieron, de tal suerte que al siguiente año, liberales más radicales rompieron con el club y lanzaron el Manifiesto Republicano de 1871. Los signatarios, en su mayoría, eran masones del Valle de los Benedictinos.[51]

Además de la disidencia republicana, había otros desentendimientos entre los liberales. Los republicanos y liberales exaltados exigían la total división de ambas instituciones. Los "moderados" se oponían a esa idea por distintas razones; un ejemplo de ello era Tavares Bastos, quien registrara en sus cuadernos lo siguiente: una Iglesia libre sería un peligro para el Estado; era necesario mantenerla presa o crear otra Iglesia nacional que también estuviera sujeta al Estado.[52]

En 1870 hubo elecciones en ambos Orientes. El Valle de los Benedictinos eligió al jefe del Partido Nacional —en realidad un republicano exaltado, Joaquim Saldanha Marinho— para Gran Mestre. El Valle del Labradío eligió, para Gran Mestre, al jefe del Partido Conservador, al vizconde de Rio Branco que, no obstante ser un hombre de ideas marcadamente liberales, en 1871 sería nombrado presidente del Consejo de Ministros. En ese mismo año —1871— el Parlamento aprobó finalmente la llamada Ley del Vientre Libre, una contemporización a la total abolición de la esclavitud, propuesta por la masonería liberal desde 1864.

La aprobación de esa ley también marcó un acercamiento entre los dos Orientes: fue efectuada una tentativa de unión con el fin de promover un programa político de interés común. Los detalles del acuerdo permanecen sepultados en los archivos masónicos; pero sin duda alguna, los masones del Valle de los Benedictinos, en lo que se refiere a la Cuestión Religiosa, sobrepasaron los límites del mismo.[53]

Fue en el año de 1872 cuando se recrudecieron los ataques frontales a las tradicionales leyes, que limitaban los derechos civiles de los no católicos. Provocaciones de todo tipo fueron hechas a la Iglesia católica, por medio de periódicos que atacaban sus dogmas y creaban fricciones serias, en Pernambuco, con el obispo de Olinda y con el de Pará.

Ciertos masones de alto nivel revelaron a los misioneros protestantes que pretendían llevar la lucha hasta la separación de la Iglesia y el Estado. Esto provocó una fricción dentro

de la propia masonería, cuya conformación, en el Valle del Labradío, tuvo un elevado número de miembros del clero católico, compuesto, en su mayoría, por católicos practicantes.[54]

De la disolución de la unión masónica resultó una lucha por el poder entre Saldanha Marinho y Rio Branco. Con todo y esto el Valle del Labradío salió en desventaja, pues perdió 38 de las 56 logias que poseía, las cuales favorecieron a los benedictinos.

La Iglesia brasileña también fortaleció su posición respecto a la masonería. Los obispos de Olinda y Para exigieron la expulsión de los masones de las fraternidades católicas que mantenían los templos controlados, en su mayoría, por los masones.

Es difícil determinar el grado de complicidad que Rio Branco tuvo respecto a la actuación de los radicales; y eso estriba fundamentalmente en la dificultad que de pronto representa tener acceso a los documentos masónicos. Tal vez el mismo Branco haya sido arrastrado por los acontecimientos. Sin embargo, lo cierto es que si el gobierno hubiera invertido, habría pasado a ser tutelado por la Iglesia.

El propio don Vital dijo: "O el gobierno de Brasil se declara no católico, o bien se declara católico… Si el gobierno brasileño es católico, no sólo pierde superioridad en la religión católica, sino que se convierte en su súbdito…"[55]

La existencia de la propia masonería conservadora y "clerical" —así es llamada en la *Library of Freemasonry*— estaba en juego. El gobierno defendió, entonces, sus intereses y su tradicional derecho al patronato. Basado en la Constitución y en los acuerdos con la Santa Sede, el gobierno argumentaba que las bulas papales, condenando la masonería, no eran vigentes en Brasil. Esto era ya un asunto que sobrepasaba la jurisprudencia brasileña.

Los obispos fueron encarcelados y llevados a juicio por faltarle al respeto a la ley del imperio; sin embargo, el nuncio Sanguigni estaba convencido de que todo aquello no pasaba de ser una conspiración; todo sucedía no sólo para separar a la Iglesia del Estado, sino para derrumbar al trono. En carta dirigida a la Santa Sede, explicó lo expresado anteriormente y se arriesgó a decir que el gobierno no tenía otra opción que la de castigar a los obispos. "Si esto sucede —escribió— recuerde, reverendísimo señor, que la monarquía está ahora en gran peligro." Sanguigni solicitaba, además, que por la clemencia del papa, el Imperio brasileño fuera "imposibilitado de arruinarse".[56]

Los obispos fueron juzgados, condenados y, finalmente, perdonados. El primer ministro, Rio Branco, y el ministro de Relaciones Exteriores, João Alfredo Correia de Oliveira, habían explicado —al nuncio Sanguigni— el peligro que corría el trono, y también informaron lo mismo a Roma.

Un juego político, a nivel interno, y otro diplomático, a nivel externo, fueron montados. El duque de Caxias, apodado "el pacificador" — masón grado 33 y católico practicante— fue llamado a formar, en 1875, el 26 gabinete. Ahora libre de los radicales, el Gran Oriente del Labradío continuaba gobernando el país; de tal suerte que los obispos, y otros eclesiásticos de las diócesis de Olinda y Para, fueron perdonados.[57]

En virtud de los disturbios populares era preciso utilizar la mano fuerte del "pacificador" duque de Caxias en contra del gobierno y la masonería. El 6 de septiembre de 1874 comenzó en Pará el movimiento del Mata-Portugués, que luego se transformaría en Mata-Masón. El 31 de octubre del mismo año comenzó el Quiebra-Kilos —en Paraíba—, movimiento que se

extendería en dirección al sur, donde hubo levantamientos, incluso en Minas Gerais. En la percepción del gobierno imperial, y de los políticos liberal-masónicos, estos movimientos eran dirigidos por la Iglesia, y representaban aquello que la élite del Imperio más temía: la sublevación de la plebe negra e india, contra los blancos y toda la clase dominante.[58]

El propio don Vital contribuía a esa impresión: así lo confirman sus escritos en 1873:

> El señor nos proteja de una guerra religiosa; sin embargo, si para cúmulo de nuestra desventura y expiación de nuestros pecados, tal cosa sucede, otro —que no el humilde obispo de Olinda— cargaría con la tremenda responsabilidad de los males, cuyo alcance todos pueden medir.[59]

En el Parlamento fue relatado que en cuanto estalló la revuelta del Quiebra-Kilos se registró bastante excitación derivada del encarcelamiento del obispo don Vital en Río de Janeiro; se murmuraba, además, para que todos escucharan, que en breve "alguien" se fugaría del país; y que ese "alguien" no sería el obispo.

De ser cierto ese rumor, ¿quién sería esa persona? ¿El emperador? ¿El primer ministro Rio Branco? ¿Todos los miembros del gabinete?

La pacificación de los Quiebra-Kilos fue efectuada por los capuchinos. Entre ellos, estaba fray Caetano de Messina Sobrinho —pariente de fray Caetano— considerado todavía "un santo" por los campesinos.

Si por un lado fray Caetano Messina Sobrinho predicaba la paz al mando del gobierno, por el otro lado el tío, al mando del gobernador general de los capuchinos en Roma, demostraba solidaridad a don Vital, y tomaba la misma actitud contra la masonería. Además, predicaba sermones contra la inmigración, especialmente la portuguesa, "porque ésos eran protestantes" que "en vez de ocuparse de sus negocios, se volvían propagandistas de doctrinas peligrosas y subversivas".[60]

De hecho, un gran número de comerciantes y profesionistas portugueses eran liberales y masones fugitivos, durante los diferentes periodos represivos de la historia portuguesa del siglo XIX; y éstos, justo es decirlo, fueron la esencia de la masonería brasileña. Por otro lado, los vendedores de biblias, encontrados por todo Brasil, eran portugueses calvinistas prófugos de la Isla de Madeira, traídos por el doctor Kalley, con la intención de que lo ayudaran en el trabajo de la Sociedad Bíblica Británica.[61]

La acusación que hiciera el diputado Leandro Bezerra Monteiro contra Rio Branco y todo el Gabinete —Bezerra pedía la pena de muerte para ellos— provocó estremecimientos en el periodo de la pacificación. El diputado se basaba en la ley del 15 de octubre de 1827, en la cual, según él mismo, se consideraba traición al acto de confabularse (ya fuera en el interior o en el exterior del país), teniendo como mira —eso era lo principal— la destrucción de la Iglesia católica… Tal acusación fue negada.[62]

A pesar del radicalismo de Bezerra Monteiro, se reinició un juego muy brasileño de reconciliación. Un acuerdo con la Santa Sede permitió que los obispos fueran perdonados a cambio de suspenderse la prohibición de las iglesias. "El episcopado —consideró el padre Julio Maria—, restableciendo viejas amistades, hizo la paz con el *regalismo*. Y el clero, imitando a sus pastores, volvió a las antiguas sumisiones."[63]

Los resultados favorables obtenidos del acuerdo entre políticos y clero se manifiestan en la formación del gabinete del 8 de enero de 1878, cuya base era un programa estrictamente

liberal con un proyecto de matrimonio civil y una enmienda constitucional; la inclusión de tales documentos en el programa permitiría a los no católicos ser electos para la Cámara de Diputados. Sin embargo, el primer ministro, João Lins Vieira Cansaçao de Sinimbu, no permitió el debate sobre el asunto.[64]

La posición "privilegiada" en la que estaba la Iglesia católica —aunque en realidad era prisionera del Estado— hacía que algunos liberales desearan la permanencia de la Iglesia en esas condiciones; o lo que es lo mismo, querían que ésta mantuviera su posición inmutable por largo tiempo. No hubo cambios en la Constitución; pero, de acuerdo con el reglamento interno aprobado en 1881, a los no católicos, quienes declararon simplemente que el juramento de fidelidad a la Iglesia católica iba en contra de sus creencias,[65] les fue permitido ingresar a la Cámara. Preciso es decir que para la formación del Gabinete liberal, y el derrocamiento del trono, tenían que pasar 11 años.

Como el programa liberal —el cual guardaba relación no sólo con el matrimonio y registro civiles, sino también con la secularización de los cementerios y la libertad total de los cultos— no fue llevado a cabo en la forma en que habían sido inicialmente los planes, la unión liberal masónica-protestante continuó en otras áreas con un elemento que complicaba las cosas: el surgimiento de la llamada Iglesia positivista en 1881.[66]

El positivismo entabló unión no solamente con el liberalismo y el republicanismo, sino también con el protestantismo y la masonería, a fin de llevar adelante lo que los liberales defendían desde 1860: "nuestro programa político de transición". No obstante, el positivismo representaba una desviación de las libertadoras ideas liberales y predicaba un republicanismo autoritario y dictatorial, de manera que el "progreso" predicado por ellos no estaba ligado a la idea de las libertades individuales.[67]

Sin embargo, a partir de 1870, la legislación demuestra que el programa liberal poco a poco iba siendo adoptado. Y una muestra de ello son las leyes que, en forma gradual, contribuían a la transformación sociopolítica-cultural de Brasil. Entre esas leyes se pueden citar las siguientes: la del 9 de septiembre de 1870, que establecía el registro civil de los nacimientos, matrimonios y defunciones, reglamentada en 1874; la Ley del Vientre Libre, que exigía liberar a todos los niños nacidos de madres esclavas, reglamentada, a su vez, a partir del 28 de septiembre de 1871; luego se instrumentaron cursos nocturnos para la educación de adultos en la corte, en 1878; se dio la reforma de la enseñanza primaria y secundaria —llamada "enseñanza libre"—, en 1879; se aplicó la Ley del 28 de septiembre de 1885, que reglamentaba la extinción gradual de la esclavitud, pero finalmente se obtuvo una ley que en realidad era una gran victoria, pues pugnaba por la plena abolición de la esclavitud en Brasil;[68] esta ley fue la del 13 de mayo de 1888.

La abolición de la esclavitud se convertiría, para los masónicos, en programa desde 1870, precisamente cuando Rui Barbosa propuso a la masonería un proyecto que se transformó en "ley masónica" y que estaba estructurado en los siguientes términos: *1)* todas las logias están obligadas a luchar por la emancipación de los esclavos y la educación del pueblo; *2)* la quinta parte del ingreso masónico debe ser utilizado para dar la libertad a niños esclavos; *3)* la masonería se compromete a crear escuelas gratuitas, de enseñanza primaria, para niños y adultos; *4)* nadie será aceptado en la masonería sin jurar que liberará a todas las niñas

esclavas; los ya iniciados, por lo tanto, estarán obligados a ejecutar lo mismo, de lo contrario, sufrirán la pena de expulsión de la masonería.[69]

La lucha por la liberación de los esclavos causó nuevamente, en 1883, la unión —aunque temporal— de las dos logias Gran Oriente; aunque, en realidad, para ese mismo año se dio el surgimiento de un tercer Gran Oriente que se dedicaba totalmente a la liberación de los esclavos; un Oriente irregular y radical que era capitaneado por el senador Sirveira Martins.[70]

LA CONTRIBUCIÓN PROTESTANTE A LA CAMPAÑA DE ABOLICIÓN

A pesar de que existe conocimiento acerca del carácter pionero que encierra la Iglesia fluminense del doctor Robert Reid Kalley, respecto a la contribución que hiciera la Iglesia protestante a la campaña de la abolición, este tema debe ser investigado con más profundidad. La Iglesia fluminense, desde su formación en la década de 1850, estableció una norma en cuanto a que nadie sería aceptado como miembro de la institución sin haber liberado a sus esclavos.[71]

La campaña de abolición fue seguida de cerca, por lo menos, por un misionero protestante de nombre Emmanuel Vanorden —presbiteriano—, quien participara de varias maneras en la campaña: como amigo y confidente de Saldanha Marinho y como redactor del periódico *O Pregador Cristão*, órgano abolicionista de Rio Grande do Sul. Además, este misionero por cuenta propia fue a los Estados Unidos para entrevistarse con el presidente Ulysses S. Grant, a fin de reclamar —y esto lo hizo en contra de la United States and Brazil Steamship Company — la transportación de esclavos de Bahía, que eran vendidos en el sur. La primera compañía no tuvo su contrato renovado con el gobierno; y la segunda, que era inglesa, fue forzada por los propios ingleses para suspender sus actividades. Vanorden viajó en 1877 a Inglaterra, donde se puso en contacto con la Sociedad Antiesclavista, de la que se hizo miembro correspondiente en Brasil, juntamente con Joaquim Nabuco, con el doctor F. L. de Gusman Lobo y con Antônio Regouças, en Río de Janeiro.[72]

Vanorden compartía la idea de que la campaña de la abolición era profundamente influida por las biblias distribuidas entre los estadistas brasileños, no sólo por él mismo, sino también por sus propios compañeros.[73] Esta idea de Vanorden tal vez resulte un tanto exagerada. Sin embargo, no podemos olvidar que desde los días de James Cooley Fletcher —él visitó Brasil frecuentemente hasta 1879— los abolicionistas brasileños recibían textos antiesclavistas, que eran traídos y distribuidos por este último entre los miembros del Parlamento. Tan es así que el periódico esclavista de Virginia, el *Richmond Enquirer,* en enero de 1865 hizo comentarios sobre el “peligro” de la influencia yankee en Brasil y el hecho de que los misioneros del norte estaban haciendo campaña en favor de la abolición en Brasil.[74]

Un año más tarde, el aguerrido reverendo Ballard Dunn Smith —ex oficial de artillería del ejército confederado y emigrante en Brasil— formuló las mismas acusaciones a los misioneros del norte, así como a los libros antiesclavistas; mencionaba Smith que este tipo de textos estaban siendo distribuidos en Brasil, especialmente por un cierto “pastor peripatético”, cuyo nombre no registró, pero que con toda probabilidad era Fletcher.[75]

Ese tópico merece un estudio cuidadoso con la investigación de toda la correspondencia misionera estadunidense de 1870 a 1888.

LA REPÚBLICA Y LA SEPARACIÓN DE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Un año clave en la historia de la inmigración y de la relación Iglesia-Estado es el de 1876, año del indulto de los obispos y del inicio de una nueva inmigración en gran escala: la italiana. El significativo contrato de 1874, hecho por Joaquim Caetano Pinto Junior, mismo que tenía por objetivo traer 100 000 inmigrantes de Inglaterra, Suiza y norte de Italia, dio por resultado una inmigración italiana exclusiva y más adaptable a la cultura y al ambiente brasileños.[76]

La contemporización de 1876 también provocó, dentro de la propia masonería, un movimiento subterráneo conducido por masones republicanos, los cuales, decepcionados por la imposibilidad de cambiar la legislación mediante métodos legales, comenzaron a planear una conspiración contra la monarquía.

Debemos confesar que no vimos los documentos masónicos concernientes a este periodo; sin embargo, con base en lo que fue publicado —especialmente por Nicola Asian—, semejante a lo acontecido con el movimiento de independencia, la declaración de la República ocurrió primero dentro de la masonería.

Un grupo masónico, compuesto por Benjamin Constant, Quintino Bocayuva, el mayor Frediro Solon Sampaio, Rui Barbosa y el senador Francisco Glicério, decidió que el movimiento militar, dirigido por el mariscal Deodoro de Fonseca para derrotar al 36 (y último) Gabinete del Imperio, sería llevado a las últimas consecuencias, es decir, hasta el derrocamiento del trono. Para esto, desde Campinas fue llamado con urgencia por parte de Campos Sales, el senador Glicério; mientras tanto, Quintino Bocayuva se responsabilizaba de organizar el nuevo ministerio que sería comandado por el mariscal Deodoro. Los escogidos eran, todos, masones y republicanos militantes. Y aunque la fecha señalada para tal efecto fue el día 17 de noviembre —adelantada después al día 14—, todo ocurrió finalmente el día 15.[77]

La gran lucha por la separación de la Iglesia y del Estado, y por los derechos civiles de los no católicos, llegaba a su fin con el auge de la República. Rui Barbosa, personalmente, redactó los decretos y estableció una serie de cuestiones (entre ellas la separación de la Iglesia y el Estado y la secularización de los cementerios) que representaban una contradicción para todo aquello que los liberales, republicanos, masones y protestantes combatían desde 30 años atrás. De ser verídico lo que relatan los textos masónicos, esto habría ocurrido en función de una confabulación planeada dentro de la masonería, y sin el permiso por parte de los masones monárquicos, ni de los conservadores y, tampoco, de los liberales monárquicos.

CONCLUSIÓN

La idea del "progreso", indudablemente, fue la pieza que unificó al liberalismo, a la

masonería y al protestantismo en Brasil durante el siglo XIX. En un principio, la idea del progreso como libertad, para el país y para el individuo, fue adoptada en su sentido amplio. Más tarde, esa idea del progreso recibió modificaciones y ampliaciones con el fin de introducir en Brasil, por medio de la inmigración germánica y anglosajona, y mediante la importación del protestantismo, el desarrollo económico, tecnológico y científico.

En Brasil, con la llegada subsecuente del positivismo, la idea del progreso fue asociada simultáneamente con la idea de poder, de "orden", misma que pretendía ser implantada por parte de la "dictadura republicana", que negaba de esa forma el sentido original del progreso como libertad.

La conexión liberalismo-masonería-protestantismo no llegó propiamente a su fin, debido al surgimiento de la República. Sin embargo, con el paso del tiempo, el protestantismo —habiendo abandonado la idea de conquistar la élite brasileña— concentró sus esfuerzos en la evangelization de los sectores más humildes y dejó a un lado los asuntos políticos, lo que implicó, con sus respectivas excepciones, momentos críticos o de peligro para sus derechos civiles.

[*] David Gueiros Vieira es autor de la obra *O protestantismo, a maçonería e a questão religiosa no Brasil* (Brasilia, Ed. Universidade de Brasilia, 1980). Es profesor de historia, en la Universidad Federal de Brasilia, Brasil.

[1] Antonio Paim, *História das idéas filosóficas no Brasil* (São Paulo, Grijalbo, 1974), pp. 65-79; Vicente Barreto, *A ideología liberal no proceso de independencia do Brasil, 1798-1824* (Brasilia, Cãmara dos Deputados, *1973), passim.*

[2] Elie Halevy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres, Faber and Gwyer Ltd., 1952); Walter Lyone Blease, *A Short History of English Liberalism* (Nueva York, Putnam and Sons, 1913); Irene Collins, *Liberalism in Nineteenth Century Europe* (Londres, Routtodge and K. Paul, 1957).

[3] Manuel de Oliveira Lima, *João VI no Brasil, 1808-1827*, 3 vols. (Río de Janeiro, Liv. José Olímpio, ed., 1945); Alan K. Manchester, *British Preeminence in Brazil: Its Rise and Decline* (Nueva York, Octagon Books, 1972); Richard Graham, *Britain and the Onset of Modernization in Brazil, 1850-1914* (Cambridge, University of Cambridge Press, 1968).

[4] Carlos Rizzini, *Hipólito da Costa e o Correio Braziliense* (São Paulo, Cía. Editora Nacional, 1957), pp. 98-110.

[5] Richard Graham, *Britain*, p. 253.

[6] Véase, entre otros, Aureliano Cándido Tavares Bastos, *Cartas do solitário* (São Paulo, Cía. Editora Nacional, 1938); Aureliano Cándido Tavares Bastos, *Os males do presente e as esperanças do futuro* (São Paulo, Cía. Editora Nacional, 1939).

[7] R. Magalhanes Junior, *Rui, o homem e o mito* (Río de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1964), pp. 152-161; Charles Anderson Gauld, "José Carlos Rodrigues o patriarca da imprensa carioca", *Revista de História*, 7 (1953), pp. 427-438; George C. A. Boeher, "José Carlos Rodrigues and O Novo Mundo, 1870-1879", *Journal of Inter-American Studies*, 9 (1967), pp. 127-144.

[8] Carta del presidente João Café Filho al autor, Guanabara, 4 de marzo de 1965.

[9] Henry Wilson Coil, *Coil's Masonic Encyclopedia* (Nueva York, Macoy Publishing and Mason Supply Co., 1961), pp. 141-142.

[10] *Idem*.

[11] *Idem*.

[12] Freí Boaventura Kloppenburgh, *A Maçonaria no Brasil: orientação para católicos* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1961), pp. 317-318.

[13] Jakob Katz, *Jews and Freemasonry in Europe, 1723-1939* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), *passim*.

[14] Henry Wilson Coil, *Masonic Encyclopedia*, p. 141.

[15] Robert Freke Gould, *et al.*, *A Library of Freemasonry Comprising Its History, Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, etc…*, 5 vols. (Londres, John C. Yorston Publishing Co., 1906), V, pp. 113-114.

[16] La masonería italiana tiene una larga historia de lucha contra la penetración de elementos indeseables. Tómese en cuenta el reciente caso de la desdichada Logia Propaganda.

[17] La Inconfidencia Minera fue un movimiento criollo de oposición a la Corona portuguesa iniciado en el estado de Minas Gerais, Brasil, de 1788 a 1789.

[18] Mary Crescentia Thornton, *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875: A Study in Regalism* (Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1948), pp. 27-54.

[19] Brasil, Congreso. Cãmara dos Deputados, Centro de Documentação, *O clero no parlamento brasileiro* (Brasilia y Río de Janeiro, Fundação Casa Rui Barbosa, 1978), pp. 11-24; A Tenório de Albuquerque, *A maçonaria e as Revoluçoes Pernambucanas…* (Río de Janeiro, Gral. Ed. Aurora, 1970), pp. 121-129; Gilberto Vilar de Carvalho, *A liderança do clero nas revoluções republicanas, 1817-1824* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1979), pp. 9-61.

[20] Câmara dos Deputados, *O clero*, pp. 11-24.

[21] *Diário da Asembléia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil*, núm. 15, vol. 2, 1823, sesión del 8 de octubre. Véase también, debates en la Cámara de Diputados, *Anais do Parlamento Brasileiro: Câmara dos Senhores Deputados*, 17 de mayo de 1828 (en adelante citado como ACD).

[22] Osvaldo Orico, *Feijó: O demónio da regência* (Río de Janeiro, Civ. Brasileira Ed., 1932); Victor de Azevedo, *Feijó: vida, paixão e morte de um chimango* (São Paulo, Ed. Anchiela, 1942).

[23] Archivo Secreto del Vaticano, Secretaría de Estado (en adelante, citado como ASVSE), Domenico Sanguigni al cardenal Antonelli, Río de Janeiro, 20 de octubre de 1866, carta núm. 1570, año 1867, rúbrica 251, fascículo 1; véase también el escrito del padre Eutíquio, *A Boa Nova*, Belém, Pará, 13 de noviembre de 1872.

[24] Joaquim Pinto de Campos, *Vida do Grande Brazileiro Luiz Alvez de Lima e Silva, Barao, Conde, Marquez, Duque de Caxias…* (Lisboa, Imp. Nacional, 1878).

[25] *Diario de Pemambuco* (Recife), 25 de octubre de 1865, publica el texto completo de la carta circular del vicario capitular Faria, mandando quemar las biblias. Véase también *O vinte cinco março* (Recife), 22 de noviembre de 1866.

[26] ASVSE, Domenico Saguigni al cardenal Antonelli, Río de Janeiro, 3 de junio de 1873, núm. 4 870, año 1875, rúbrica 251, fascículo 4, fl. 23-28.

[27] Mary Crescentia Thornton, *The Church*, pp. 51-54.

[28] Robert Freke Gould, *A Library of Freemasonry*, IX, pp. 188-190.

[29] Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (Nueva York, Basic Books, 1980), pp. 15-20.

[30] *O Apóstolo* (Río de Janeiro), 25 de agosto de 1876.

[31] António Augusto de Costa Aguiar, *O Brasil e os Brasileiros* (Santos, Tip. Comercial, 1962), *passim;* véase también Aureliano Cándido Tavares Bastos, *Cartas*, passim, y *Os males*, passim.

[32] Tosco ingenio movido por agua, usado para desgranar maíz y primitivamente para desgranar café. [comp.]

[33] Richard Burton, *Exploration of the Highlands of Brazil…*, 2 vols. (Nueva York, Greenwood Press, 1969), vol. II, p. 122.

[34] Louis y E. C. C. Agassiz, *A Journey in Brazil* (Boston, Ticknor and Field's, 1868), pp. 63-64; James C. Fletcher y Daniel P. Kidder, *Brazil and the Brazilians Portrayed in Historical and Descriptive Sketches* (Boston, Little, Brown and Company, 1866), p. 302; Joseph Robert West, *The Foreigner in Brazilian Technology, 1808-1900* (tesis de maestría, Universidad de Chicago, 1949).

[35] David Gueiros Vieira, *O protestantismo, a maçoneria e a questão religiosa no Brasil* (Brasilia, Ed. Universidade de Brasilia, 1980), pp. 253 y ss.

[36] *Viagem pelo sul do Brazil no ano de 1858 por Robert Avé-Lallemant*, 2 vol. (Río de Janeiro, Inst. Nacional do Livro, 1953), vol. 1, p. ix.

[37] Hidebrando Accioly, *Os primeiros núncios no Brasil* (São Paulo, Inst. Progresso Editorial, 1949), p. 280.

[38] BFMPCUSA, vol. 2, carta núm 87.

[39] Aguiar, *O Brasil*, p. 3.

[40] *Ibidem*, pp. 37-38.

[41] La acción de Tavares Bastos en favor de la inmigración protestante y de los confederados en particular, fue ampliamente debatida por ese autor, en: *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil.*

[42] Aureliano Cândido Tavares Bastos, *Cartas*, pp. 414-416.

[43] ASVSE, "Circolare Confidenziale Riservata. Agli Eccmi. e Rmi. Signori Vescovi del Brasile", Allegato A. al núm. 1872. Petrópolis, 24 de febrero de 1867, año 1872, rúbrica 251, fascículo 1-4, f. 146-147.

[44] *Anais do senado do império do Brasil,* 15 de abril de 1875.

[45] Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, sección de manuscritos, colección Tavares Bastos (en adelante, citado como BNRJ-SM-CTB), cuaderno núm. 1, anotación fechada del 27 de noviembre de 1869.

[46] Daniel P. Kidder, *Sketches of residence and Travels in Brazil…*, 2 vols. (Filadelfia, Sorinand Ball, 1845), *passim.*

[47] João Gomes de Rocha, "Summary of Events in Dr. Kalley's Life", pp. 286-288. Manuscrito encontrado en la Biblioteca Fluminense, Río de Janeiro, R. J.

[48] Diario de Richard Holden, entrada con fecha del 10 de septiembre de 1861. Manuscrito encontrado en los archivos de la Church Historical Society, Austin, Texas.

[49] David Gueiros Vieira, *O protestantismo,* pp. 340-342.

[50] Board of Foreign Missions, Presbyterian Church, USA (en adelante citado como BFMPCUSA), vol. 4, carta núm. 342. "To the Moderator and Brethern Church of the United Presbyterian Church of the United States", Río de Janeiro, 7 de enero de 1874.

[51] David Gueiros Vieira, *O protestantismo,* pp. 247-253.

[52] BN-SM-CTB, cuaderno núm. 1.

[53] Esta versión fue comunicada al internuncio Sanguigni por el propio vizconde de Rio Branco. ASVSE, carta núm. 5011, Domenico Sanguigni al cardenal Antonelli, Río de Janeiro, 1º de septiembre de 1873, año 1873, rúbrica 251, fascículo 3, f. 40-45.

[54] BFMPCUSA, vol. 4, núm. 309. A. L. Blackford a David Irvin, Rio de Janeiro, 24 de junio de 1873. Véase también *The Foreign Missionary,* Nueva York, octubre de 1873.

[55] Don Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, "Responta e Reflexões ao aviso de 12 de junho de 1873", en Bel. Antônio dos Reis, *Obispo de Olinda perante a história,* 3 vols. (Río de Janeiro, Tip. da Gazeta de Noticias, 1878), III, pp. 112-113.

[56] ASUSS, núm. 4921, Domenico Sanguigni al cardenal Antonelli, Río de Janeiro, 15 de julio de 1873, año 1875, rúbrica 251, f. 46-51.

[57] David Gueiros Vieira, *O protestantismo,* pp. 360-370.

[58] *Idem.*

[59] Don Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, "O bispo de Olinda e os seus acusadores no tribunal do bom senso ou exame do aviso de 27 de setembro e da denúncia de 1° de outubro e reflexões acerca das relações entre a igreja e o estados", en Bel. Antônio dos Reís. *O bispo de Olinda*, vol. 3. pp. 172-173.

[60] Frei Jacinto Palazzolo, *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro* (Río de Janeiro, Ed. Vozes, 1966), pp. 204-205.

[61] David Gueiros Vieira, *O protestantismo,* pp. 317-318.

[62] ACD, 3 de septiembre de 1874.

[63] Júlio Maria, *O catolicismo no Brasil, memória histórica* (Río de Janeiro, Liv. Agir Editora, 1950), pp. 201-202.

[64] May Fleiuss, *História administrativa do Brasil* (São Paulo, Cía. Melhoramentos de São Paulo, 1925), pp. 334-383.

[65] *Religiões acatólicas: memória por José Carlos Rodrigues* (Río de Janeiro, Jornal do Comércio, 1922), pp. 76-84.

[66] *Ibidem,* pp. 110-134.

[67] *Idem.*

[68] May Fleiuss, *História administrativa*, pp. 334-383.

[69] Nicola Asian, *Pequenas biografias de grandes maçons brasileiros* (Río de Janeiro, Ed. Maçónica, 1973), p. 49.

[70] *Ibidem*, p. 338.

[71] Duncan A. Reily, *História documental do protestantismo no Brasil* (São Paulo, ASTE, 1984), pp. 102-103.

[72] *A Opinião* (São Paulo, S. P.), 15 de mayo de 1897.

[73] Duncan A. Reily, *História Documental*, pp. 119-120.

[74] *The Weekly Richmond Enquirer* (Richmond, Virginia), 18 de enero de 1865.

[75] Ballard Dunn Smith, *Brazil: The Home for Southerners* (Nueva York, George B. Richardson, 1966), p. 81.

[76] Walter E Piazza, *A colonização italiana em Santa Catarina* (Florianópolis, gobierno del Estado de Santa Catarina, 1976), pp. 20-89; Zuleika M.F. Alvim, *Brava gente! Os italianos em São Paulo* (São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986), pp. 17-73.

[77] Nicola Asian, *Pequenas biografias*, pp. 57-59.

IV. LA CUESTIÓN RELIGIOSA Y LA INCURSIÓN DEL PROTESTANTISMO EN BRASIL DURANTE EL SIGLO XIX: REFLEXIONES E HIPÓTESIS*

ANTONIO GOUVÊA MENDONÇA**

LA HISTORIA de la incursión del protestantismo en Brasil se ha llevado a cabo tradicionalmente con el desconocimiento —por un lado— de la cultura brasileña, y —por otro— de la Iglesia católica. Ésta ha sido la práctica de la mayoría de los historiadores sectarios. Lo mismo sucedió, incluso, con Émile G. Léonard, quien, a pesar de proponerse realizar "un estudio de eclesiología e historia social", no estableció el diálogo necesario, ni con la sociedad brasileña, ni con la Iglesia católica. Dígase de paso, sin embargo, que hablar de diálogo con la sociedad brasileña y con la Iglesia católica es, en cierto modo, redundante, porque, una y otra vez, son históricamente indistintas.

En los últimos días, en la escasa bibliografía sobre el protestantismo en Brasil, esa aproximación cultural ha sido realizada; por la misma razón, nuevos desafíos van surgiendo en la mente de aquel que busca la explicación a nuevos y, en ocasiones, insospechados aspectos de la extensa trama (y drama) de la incorporación de la "nueva religión" en la sociedad brasileña del siglo XIX. Este trabajo pretende abordar la posible relación entre los procedimientos de búsqueda de espacios de las misiones protestantes en el momento de su incursión en Brasil, y el conflicto histórico (Cuestión Religiosa) entre la Iglesia católica y el Estado brasileño. Existen diversas evidencias de esta relación;[1] sin embargo, es mi propósito, a fin de contribuir al esclarecimiento de problemas de orden apologético del protestantismo en Brasil, adelantar algunas hipótesis de interpretación dirigidas fundamentalmente a aspectos sociológicos.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS REPERCUSIONES DE LA "MODERNIDAD"

La relación de la Iglesia católica con el mundo moderno fue particularmente dramática; se esboza en el Iluminismo y adquiere forma bajo la influencia de la ciencia y de la tecnología en el siglo XIX. El drama se desarrolla en dos actos, los cuales, en un momento dado, a mediados del siglo, se sobreponen, o por lo menos se desarrollan, en escenarios visibles para la misma audiencia. En uno de ellos, el racionalismo iluminista solapaba el principio de autoridad, logrando combatir (de forma directa) el principio de poder de la Iglesia; en el otro, el avance de la ciencia y de la tecnología creaba obstáculos dogmáticos y éticos, difíciles de resolver por medio de los procedimientos usuales (y aún rígidos) de la escolástica. La Compañía de Jesús —tradicional baluarte de la escolástica—, combatida y desarticulada a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, había sido víctima directa del Iluminismo, aunque reactivada en los primeros años del siglo siguiente.

Fue así como la vigorosa reacción de la Iglesia —reacción históricamente vinculada al Concilio Vaticano I, que la colocó en grave desequilibrio con el mundo moderno— propició por un lado el inicio de su marcha por la romanización y, por otro, en el calor de la refriega, abrió flancos definitivos para sus adversarios.

El universo de ideas del siglo XIX es el del liberalismo. Todas las ansiedades y luchas de los siglos anteriores por la conquista de la libertad, tanto política como de conciencia, se cristalizan en el siglo XIX, en el creciente conocimiento y dominio de la naturaleza, para la comodidad, pasatiempo y seguridad de la gente, y la certeza de que eso no es sino el inicio de un mundo todavía mejor, garantizado por la confianza en el progreso de la humanidad.

El llamado "espíritu de la civilización moderna" puede ser resumido en cinco aspectos importantes: el deseo de secularización progresiva de la sociedad; la promoción de las masas en perjuicio de las élites jerárquicas; la liberación de los espíritus con respecto a la autoridad, en nombre del progreso científico; la separación de la Iglesia y del Estado, y la concepción evolutiva de la sociedad.

Ese nuevo "espíritu" repercutió en el protestantismo; el efecto en él, sin embargo, no fue tan grande. La naturaleza no monolítica del protestantismo imposibilitó una reacción institucional, pero permitió el surgimiento, por otra parte, de extensas corrientes de pensamiento, algunas de las cuales se incorporaron, de manera definitiva, al instrumental teológico protestante. Así, nuevas formas y técnicas de estudiar la Biblia —disposición permanente para ajustar la fe a los descubrimientos científicos, y una latente preocupación por los problemas sociales— constituyeron en el universo protestante la herencia del conflicto entre el conservadurismo y el liberalismo.

La Iglesia católica, sin embargo, totalmente distinta del protestantismo, como un bloque jerárquico de pretensiones universalistas, no reaccionó del mismo modo. La visión liberal del mundo moderno no amenazaba sólo al sistema doctrinal de la Iglesia, sino también a sus pretensiones hegemónicas. No se pueden perder de vista, por tanto, las dificultades entre la Iglesia y el Estado italiano; ni los crecientes problemas entre el ultramontanismo y el galicanismo, en las iglesias locales, en Europa y en América Latina.

LA "QUANTA CURA" Y EL "SYLLABUS"

El decreto de la infalibilidad papal y la condenación del modernismo pueden ser vistos bajo dos aspectos: primero, como una defensa natural de la Iglesia, amenazada —de una manera o de otra— por cambios históricos, los cuales, a mediados del siglo XIX, lograron su punto más alto; y segundo, como un esfuerzo apostólico por no permitir que el radicalismo liberal arruinara, de manera irremediable, los fundamentos de la fe cristiana.

El "Sílabo de Errores", anexo a la encíclica *Quanta Cura* (1864), del papa Pío IX, contenía, en su relación de 80 errores modernos, la condenación de los siguientes: de los abusos del liberalismo económico en materia social; de la concepción liberal de religión y sociedad; de la reivindicación del monopolio estatal de la educación; de la hostilidad hacia las órdenes religiosas; de la afirmación de que todas las religiones son equivalentes; de que la sociedad moderna debe prescindir de la religión; de la reivindicación por volver laicas las

instituciones; de la separación de la Iglesia y del Estado, y de la total libertad de culto y de expresión.

Dichas proposiciones del *Syllabus* disgustaron mucho al espíritu moderno. Aun en el mundo católico, en los círculos más informados —tanto de clérigos como de laicos—, hubo fuertes reacciones. El ejemplo más conocido fue el movimiento “sillonista”, surgido en París, en 1890, mediante la revista *Le sillón*, lanzada en 1894; el movimiento buscaba la conciliación entre el cristianismo y la sociedad moderna, sin poner en riesgo el contenido de la fe.[2] Los laicos de dicho movimiento, en el que se incluyen jóvenes sacerdotes y seminaristas, eran antimonarquistas y republicanos.

Al lado de reacciones organizadas, como el “sillonismo” por ejemplo, numerosos católicos, sobre todo políticos e intelectuales, sin abandonar aparentemente la fe, asumieron, en todos los aspectos relacionados con la modernización, posiciones críticas frente a la Iglesia. Los círculos más radicales vieron la anticivilización encarnada en esta última.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO BRASILEÑO Y EL LIBERALISMO

La carencia de una cultura del espíritu en Brasil durante la Colonia se caracterizó más por la desorganización del conocimiento que por la falta de libros y lectores. Durante la Colonia no hubo escuelas ni imprenta; incluso, la escolástica jesuita estuvo ausente desde mediados del siglo XVIII, hasta la Independencia. Sin embargo, a pesar de las restricciones y la falta de estímulo de la metrópoli, está probado hoy que Brasil en esa época tuvo focos de origen del pensamiento y bibliotecas particulares bien provistas y actualizadas. De acuerdo con los datos (tomados de diversas fuentes), en el siglo XVIII se leía bastante en Brasil, principalmente la literatura del Iluminismo. Todo el racionalismo científico, político y religioso circulaba entre clérigos y laicos, sobre todo en Minas Gerais donde la riqueza era canalizada de manera constante para la metrópoli, lo cual caracterizaba el alarmante despojo de la Colonia y generaba ideas liberales.

Uno de los ejemplos clásicos del clero iluminista en Brasil fue precisamente el canónigo Luis Vieira da Silva —el “más instruido y elocuente de todos los conjurados mineros”—,[3] que vivió entre 1735 y principios del siglo XIX. Cumplió pena de ocho a nueve años de cárcel en Portugal, por causa de la Inconfidencia Minera. Se formó en el seminario de Mariana, donde también impartió clases de filosofía. Este seminario —instalado en 1750 por el obispo Frei Manuel de Cruz, monje de San Bernardo, bajo la inspiración del papa Benito XIV— fue el primero en lograr la formación de sacerdotes competentes y dedicados en Brasil, cuya influencia se extendió hasta las primeras décadas del siglo XIX. La sólida base humanista de este seminario formó maestros y oradores famosos, no sólo clérigos, sino también laicos. Muchos de ellos continuaron estudios en Coimbra, donde, por cierto, se dejaron influir por fuentes iluministas. El drama de la Inconfidencia —encarnación de los primeros sueños de independencia de la Colonia— gravitó en torno al influjo intelectual del seminario de Mariana.

El canónigo Luis Vieira da Silva, uno de los más célebres profesores del mismo

seminario, se volvió, en Minas Gerais, el ejemplo de la cultura iluminista.[4] La investigación realizada en su biblioteca (posterior a su condenación) mostró su lectura predilecta,[5] misma que abarca todos los ramos del conocimiento; aunque realmente lo que la distingue es la presencia de libros de ciencia y de literatura iluminista. El canónigo estaba al día con el pensamiento político revolucionario y con la ciencia. En los estantes estaban Locke, Voltaire, Rousseau y Montesquieu; además, la obra galicana de Fleury, *Discours sur l'histoire ecclesiastique*, así como buena cantidad de libros de física, astronomía, historia natural y otros por el estilo. Sin duda, el ilustre profesor del seminario de Mariana era un buen iluminista.

Otro ejemplo aún más claro de la influencia iluminista en el clero brasileño, con resonancia en toda la sociedad, fue el seminario de Olinda, donde se repudió la escolástica y se dio relevo a las ciencias. El seminario de Olinda era un centro de ideas liberales; sus profesores —sacerdotes seculares y regulares, sobre todo los oratorianos, que, además de liberales, eran cartesianos— habían estudiado en la Universidad de Coimbra, que era de influencia pombalina.

El jansenismo, por otra parte, es un capítulo poco estudiado del pensamiento brasileño. Las referencias hechas por los historiadores católicos al jansenismo son parcas y casi siempre indirectas;[6] sin embargo, los misioneros protestantes de los primeros tiempos, al describir actitudes de sacerdotes seculares, frente a sus sermones y distribución de biblias, proporcionaban hipótesis respecto al número de jansenistas, en el sentido de que esta doctrina no era insignificante. Así, los historiadores protestantes contemporáneos entretejen ideas que comprometen al catolicismo brasileño; las líneas jansenistas, por tanto, son bastante visibles. Émile G. Léonard, calvinista francés que estuvo en Brasil en la década de los años cincuenta,[7] intenta rescatar al clero brasileño de la tradicional acusación de negligente, corrupto y poco piadoso, porque ve en él trazos —propios de los jansenistas— de piedad y de amor a las Escrituras.

Léonard, además, ofrece dos razones para el liberalismo y jansenismo del clero regular brasileño: primera, porque el catolicismo brasileño no pasó por las luchas de la posreforma, como ocurrió en Europa, y puede desarrollarse, de hecho, al margen de todo (sin enemigos que combatir), volviéndose tolerante e, incluso, libre de prejuicios históricos contra los protestantes;[8] segunda, porque si bien no había escuelas en Brasil y los primeros seminarios fueron surgiendo en los últimos años del siglo XVIII, la mayoría de los obispos brasileños había estudiado en la Coimbra iluminista y jansenista. Kidder registra el uso generalizado del *Catecismo de Montpellier*, en Brasil,[9] acentuadamente jansenista y por lo mismo varias veces condenado por decretos pontificios. A pesar de esto, aún en 1892, el Catecismo fue impreso en Río de Janeiro por la librería Laemmert (tradicional editora de libros protestantes) para "enseñar la doctrina cristiana a los niños de las escuelas de Brasil y Portugal".[10] Aún más, se divulgó que el *Catecismo de Montpellier* fue la *Teología de Lyon,*[11] puesto en el *Index* por el decreto pontificio de 1792. Esta Teología constituiría la base de la enseñanza teológica en los seminarios de Olinda y de Rio, así como en los de Portugal.[12] La *Teología de Lyon*, en consecuencia, era francamente jansenista.

A fin de continuar con el tema abordado, es necesario considerar ahora el pensamiento

preponderante en la élite política e intelectual brasileña, en el periodo de incorporación del protestantismo. La pérdida del dominio jesuita en la educación y en la vida intelectual (tanto en Portugal, como en Brasil, en el periodo pombalino) abrió las puertas al laicismo, el Iluminismo, el progresismo y el nacionalismo. Existe un cierto pragmatismo en el pensamiento portugués, ahora libre del costumbrismo escolástico.[13]

El evolucionismo, así como las nuevas visiones del mundo surgidas en otras áreas de la ciencia, sobre todo en la geología, sustituía la idea de un mundo hecho y estático, por otro cambiante y en busca de mejoría. La selección natural, encarnada en el *laissez-faire* del liberalismo económico, valorizaba al individuo y minimizaba la intervención de cualquier forma excesiva de poder. Por fin, el "spencerismo", triunfante en los principales sectores del círculo intelectual brasileño, era la bandera de la ideología del progreso, que llegaría mediante la división del trabajo y de la oportunidad concedida a todos los individuos. En medio de todo esto, con su tesis de progreso por medio de etapas en las que la sociedad religiosa caminaba en dirección de una sociedad laica y secularizada, se encontraba el positivismo.

Al liberalismo brasileño, que no es sólo de ideas, sino de acción —de acuerdo con la literatura y la documentación histórica disponible—, lo conforman, por una parte, el predominio del clero secular, posterior a la expulsión de los jesuitas de mediados del siglo XVIII;[14] y por otra, el clima filosófico evolucionista (positivista y especialmente "spenceriano") de la época.

La romanización y la Iglesia católica brasileña

La romanización de la Iglesia en Brasil es un capítulo de la extensa historia del esfuerzo por centralizar de manera definitiva el poder religioso en Roma. El universalismo de la Iglesia estaba seriamente amenazado; los católicos temían que pudiera sufrir destrucción tanto política, como religiosa.

La Independencia de Brasil (1822), comparada con lo acontecido en toda la América española, agravó los riesgos que corría el universalismo católico. El Imperio brasileño —especialmente en la Regencia y en el Segundo Reinado— llevó demasiado lejos el galicanismo histórico. Formado bajo el clima liberal, el Imperio no tomaba muy en cuenta las prerrogativas de la Iglesia y restringía incluso sus esfuerzos antiliberadores, mediante los mecanismos legales del derecho de patronato.

De manera simplificada se puede decir que (la Iglesia en Brasil) echó mano de dos canales de penetración y refuerzo de poder en su lucha hegemónica. El primero, de índole política, pues a partir de Gregorio XVI (1831-1846), el sistema de nunciaturas fue ampliado.[15] Luego las visitas *ad limina*, que fueron también utilizadas para reforzar la dependencia de la Iglesia nacional a la romana. Otro lazo de este canal político de romanización fue la elevación de clérigos conservadores a la prelatura; sobre todo, de aquellos formados en seminarios romanistas, como el de San Sulpicio, en París. El segundo canal fue de índole religiosa; se dirigió, de modo directo y doctrinal, a los "errores del mundo moderno". La mayor expresión

del ultramontanismo fue Pío IX (sucesor de Gregorio XVI, quien convocó el Concilio Ecuménico para diciembre de 1869). No obstante la prematura suspensión (20 de octubre de 1870) por causa de acontecimientos políticos, el Concilio consiguió votar y aprobar proposiciones que provocaron una intensa reacción, no sólo por parte del mundo liberal, sino también de áreas importantes de la propia Iglesia.

El Concilio preocupó de un modo general a los gobiernos liberales, a causa de problemas como las pretensiones medievales de la Iglesia, en cuanto al gobierno civil, el matrimonio civil, la enseñanza laica, las libertades constitucionales y los efectos antiprogresistas del *Syllabus*. El principio de autoridad papal, de igual manera, no dejó de preocupar a los obispos liberales.

La Asamblea, reunida el 8 de diciembre de 1869, compuesta por cerca de 700 obispos, era predominantemente latina. Además, dos tercios de los consultores o especialistas, y todos los secretarios, eran italianos, así como los cinco presidentes. Querían resaltar el principio de autoridad del papa —sobre las Iglesias nacionales, arriba de los respectivos gobiernos—en un mundo minado por las aspiraciones democráticas; cercanas, de hecho, a la anarquía revolucionaria. Ellos pensaban que la fuente principal de tal anarquía se encontraba en el protestantismo.[16]

En Brasil predominaba, de modo intenso y visible, la admiración por el mundo anglosajón. No se trataba solamente de señales de la antigua dependencia política comenzada con Portugal, sino del alumnado filosófico y de la aprobación, al menos teórica, de los modelos progresistas de Inglaterra y Estados Unidos. El conflicto entre la Iglesia y el Estado —cuyo clímax fue la Cuestión Religiosa (1872-1875)— se concibe como una confrontación de diferentes mentalidades y de distintos proyectos de orientación política.

La Cuestión Religiosa

La Cuestión Religiosa es una expresión brasileña de la gran lucha entre la Iglesia y el mundo liberal.[17]

Años antes de la propagación del conflicto entre los obispos y el emperador, el episcopado brasileño había tenido confrontaciones con el pensamiento liberal y con el regalismo imperial. Era un clima de rechazo e indiferencia, porque mientras el ala tradicional, conservadora y romanista de la Iglesia difícilmente aceptaba, por un lado, el avance de las ideas liberales, los intelectuales y políticos liberales del Imperio, por otro, no estaban muy preocupados con la Iglesia. De cualquier forma, el jefe de la Iglesia en Brasil era el emperador, y sin su *placet* ninguna decisión, o instrucción de Roma, procedería.

Sin embargo —como ocurría con muchas otras cosas— la acalorada controversia entre ultramontanismo y galicanismo desarrollada en Europa repercutió en Brasil, con gran preocupación y desagrado por parte de la corriente liberal. La reacción del papa Pío IX se dejó sentir en sus actitudes regresivas: condenó, por medio del *Syllabus* (1864), las ideas liberales; así como a la masonería, mediante la *Quanta Cura;* esta última, además, confirmó la posición de la Iglesia en anteriores encíclicas. Pío IX llevó a cabo muchos otros

pronunciamientos en contra de la orden.[18] El problema en realidad estaba en torno al poder, pese a que la Iglesia condenó a la masonería precisamente por los canales de la doctrina.

La masonería, comparada con la Iglesia, poseía mayor capacidad para manipular el poder, lo cual causaba malestar y enojo a los obispos, sobre todo porque veían en este hecho un serio obstáculo para sus pretensiones de centralización progresiva del poder en Roma. Así, en la Cuestión Religiosa, la disputa representaba un aspecto doctrinario; sin embargo, lo que estaba realmente en juego era el poder de los obispos y el del emperador. Bajo este punto de vista, precisamente, según mi opinión, es como debe considerarse el problema.[19]

La disputa entre masonería e Iglesia, de hecho, existía ya desde antes que la Cuestión Religiosa explotara. Las sucesivas condenas por parte de la Iglesia hicieron que la masonería, con violencia e insistencia por medio de sus periódicos, lanzara ataques a aquélla. Dado el carácter de los acontecimientos, cabe una pregunta al respecto: ¿por qué el conflicto que marcó permanentemente esa lucha fue desencadenado de manera tan insólita?[20]

En Pernambuco, en 1872, el conflicto se agravó cuando don Vital (obispo de Olinda) prohibió la celebración de misas encomendadas por la masonería. Por otro lado, las llevó a cabo en desagravio a Nuestra Señora por causa de ataques contra ella, dirigidos precisamente por los masones. Obligó (a sacerdotes masones) a renunciar a la masonería, suspendiendo por desobediencia a dos de ellos, de sus respectivas órdenes. Exhortó a las hermandades religiosas a inducir a sus miembros masones al abandono de las logias, eliminando a todas aquellas que mostraran resistencia. Sólo dos atendieron la exhortación; las otras fueron suspendidas por el obispo.

La acción disciplinaria de don Vital se fundamentaba en bulas que el emperador no había aprobado, las cuales, como es fácil suponer, no eran legalmente válidas. La actitud del obispo fue vista por el emperador como desobediencia civil, de tal suerte que se dispuso el encarcelamiento de don Vital, en 1874, con pena de cuatro años de prisión con trabajos forzados; no obstante, le fue dejado el castigo a simple prisión, gracias al emperador.[21]

La Cuestión Religiosa marcó un profundo cambio en el campo religioso brasileño. Las posiciones quedaron bien definidas; por un lado, un Estado aún más galicano, liberal y anticlerical; por el otro, una Iglesia que, al parecer, abandonaba el enfrentamiento con el Estado, pero que tomaba medidas de autofortalecimiento interno.[22] Muchos intelectuales y políticos liberales aspiraban a la institución de una Iglesia nacional, sujeta a Roma únicamente en la constitución de la jerarquía y en la promulgación de leyes y decretos de los concilios.[23] De cualquier forma, éste era, en realidad, el pensamiento del sacerdote Diego Antonio Feijó, regente del Imperio (1835-1837). Hay que recordar, sin embargo, que en una época de formación y consolidación de nuevos estados, el nacionalismo no era sino uno de los componentes del pensamiento liberal brasileño. De tal manera que, para políticos e intelectuales liberales, una Iglesia con la mayor independencia posible del poder extranjero resultaba por demás atractiva. En un momento dado hubo, en la historia brasileña, un vacío religioso; por una parte, un Estado en busca de una religión civil (abierta a la modernidad); por otra, una Iglesia que, al borde de perder sus prerrogativas históricas, se vuelca a sí misma, pero en los cuadros del conservadurismo, en un intento por fortalecerse institucionalmente. En medio quedó un espacio abierto para quien quisiera entrar; y el protestantismo lo aprovechó.

PROTESTANTISMO: UNA PROPUESTA RELIGIOSA PARA UN ESTADO LIBERAL

A mediados del siglo XIX, la hegemonía comercial inglesa comenzaba a ceder espacio a la expansión estadunidense. Brasil, como toda América Latina, se volcaba con admiración hacia los modelos anglosajones de pensamiento y progreso. El comercio inglés, la agricultura germana —e incluso una posible contribución estadunidense, por medio de inmigrantes confederados— constituyeron algunos de los elementos integrantes del deseo porque surgiera la modernización y el progreso. Aunque en realidad, por encima de todo —y porque no representaba ningún riesgo político—, existía el deseo de asimilar las ideas y prácticas generadoras de la transformación de los anglosajones, quienes, cabe mencionarlo, habían pasado a ser líderes del mundo. La apertura al mundo anglosajón significó el ingreso al universo protestante. Este ideario, y el espacio religioso originado por el alejamiento que se dio entre el Estado monárquico y la Iglesia, constituyeron factores muy favorables para la incursión del protestantismo en Brasil.

Las circunstancias que enmarcan el ingreso de la corriente protestante orillan al planteamiento de algunos interrogantes. En primer lugar, ¿por qué fueron los estadunidenses intermediarios de la expansión protestante, si los ingleses tuvieron la oportunidad de erigirse como tales? Luego, ¿cuál fue la razón que hizo a los inmigrantes alemanes no instrumentar dicha expansión después?

La respuesta está en que los ingleses tenían interés en la ampliación de sus mercados para sus productos, de tal manera que su práctica religiosa era tan sólo uno de los elementos componentes de su *ethos* cultural; por eso se quedaron encerrados en sus capillas. Por otro lado, los inmigrantes alemanes estaban buscando un nuevo espacio de vida, y se contentaban con practicar por entero la religión que habían traído de su tierra. Ni ingleses ni alemanes, por tanto, tenían como objetivo compartir su religión con la nueva sociedad.

Los estadunidenses, sin embargo, no estaban de ninguna manera interesados en el establecimiento de nuevos espacios geográficos. El esquema cultural de ocupación y dominación era el más sutil y poderoso. Nación nueva y llena de logros, formada por peregrinos que, en el siglo XVII, habían llegado a América como quien llega a la tierra prometida; esta pasión, en consecuencia, se consideró dotada de una misión mesiánica. Estados Unidos se sentía depositario de la misión divina: llevar a los pueblos más atrasados los beneficios del reino de Dios en la Tierra. Ése era, precisamente, el *Destino Manifiesto*.[24]

LAS MISIONES PROTESTANTES Y LA EDUCACIÓN COMO PROPUESTA LIBERAL

Los liberales progresistas brasileños ansiaban una nueva educación que sustituyera el sistema escolástico de los jesuitas. Se necesitaba tomar cuanto antes el camino de la educación pragmática, inclinada más a la ciencia y a la tecnología, para que el país saliera del tradicionalismo de las bellas letras y entrara por ende al esquema de las naciones más avanzadas.

Los misioneros estadunidenses trajeron un sistema educativo que, en realidad, obtuvo gran

éxito entre los miembros de la élite brasileña.[25] Estos últimos, en su mayoría liberales, no estaban interesados en la "religión" protestante, sino en la educación que los misioneros ofrecían; ansiaban el progreso. Una buena alternativa para lograrlo la constituían, sin lugar a dudas, los colegios, donde ofrecían a los alumnos instrucción científica, técnica y física, sin descuidar los aspectos humanísticos. Tanto en intensidad como en calidad, la educación, pues, resultaba de mayor provecho.[26] Sin embargo, a pesar del logro alcanzado por los colegios protestantes, éstos ofrecían escasos frutos religiosos a los misioneros.

No obstante el desinterés de la élite liberal brasileña por la "religión" protestante como tal, acogió a los misioneros como los heraldos del liberalismo y del progreso. Si por una parte el sistema educativo del protestantismo interesaba de modo directo, por otra, el religioso fue visto, seguramente, como una consecuencia necesaria e inseparable del primero; resultaba imposible aceptar uno y rechazar el otro. Por eso, la empresa misionera protestante, en Brasil, se dividió en dos partes distantes, e incluso, antagónicas: la educación se dirigió, así, a los miembros de la élite; la evangelización, a los pobres.[27] Estos últimos, pese a los esfuerzos misioneros, perdieron el empuje evangelizador al apropiarse de la ética puritana que los lanzara al seno de una clase media en formación. Los miembros de la élite, por su parte, recibiendo la influencia del pragmatismo protestante, asumieron el discurso capitalista, así como la perspectiva ética, mas no la religión.

Cuestión Religiosa y participación protestante

La eclesiología encerrada en el protestantismo es posiblemente lo que volvió a éste mucho más atractivo frente a las circunstancias de relación conflictiva entre la Iglesia y el Estado. El sentido de Iglesia para los protestantes era muy diferente al que tenían los católicos.[28] El sectarismo estadunidense que los misioneros traían era fuerte en cuanto a la unidad interna de los grupos, pero débil en cuanto a su presencia en la sociedad; de tal manera que, jamás se disputarían el poder con el Estado.

La religión protestante reposa en la fe y en la práctica individuales, y es independiente, en buena parte, de los sacramentos; por lo menos, en la forma en que fue traída por los misioneros estadunidenses. Es religión de mente convencida, de corazón entusiasmado, cuyos reflejos se dan en la ética individual; es religión que no se predispone a movimientos de rebeldía de masa; por tanto, el individualismo viene a ser otro aspecto de la corriente protestante.

La histórica tolerancia religiosa de esta última, y su tendencia a formar sociedades voluntarias —que, para funcionar tenían que registrarse como sociedades civiles sujetas a las leyes del país—, viene a ser el tercero y último aspecto del protestantismo, diferente, por tales características, a lo que ocurría con la Iglesia católica, la cual llegó junto con el conquistador y colonizador y que, por lo mismo, resultaba difícil contender sus derechos.

Coincidencia o no, el protestantismo en Brasil comenzó a fortalecerse y a expandirse en 1870, fecha en la que sus primeros grandes colegios empezaron a establecerse. Es también la década de la Cuestión Religiosa, cuando el conflicto Iglesia-Estado se volvió excesivamente

agudo. La Cuestión Religiosa no sólo llevó al extremo las tensiones entre el galicanismo y el ultramontanismo, también mostró a los liberales más exaltados el gran abismo que había entre sus pretensiones modernizantes y la posición antiliberal y romanizante de la Iglesia católica. Este distanciamiento entre el Estado y la Iglesia, así como el espacio religioso no cubierto por esta última, vino a conformar, al menos de manera ideológica, el motivo central que el protestantismo tomó como base para introducirse en Brasil en el siglo XIX. La propuesta liberal y modernizante hizo que, en la balanza, los polos del conflicto pesaran más a favor de tal corriente.

No obstante la descripción de las anteriores circunstancias, cabe hacer algunas preguntas:

¿Sería en realidad el conflicto abierto entre la Iglesia y el Estado —ocasión por demás suficiente para interferencias directas— el que dejó patente un espacio social para ser cubierto por instancias protestantes, para que éstas lo ocuparan y alargaran? ¿Podríamos acaso saber si existen pruebas de tales interferencias? ¿O tendremos que permanecer en el terreno de la hipótesis?

De hecho, no existen testimonios de interferencia directa de los protestantes en la Cuestión Religiosa. Sin embargo, los constantes problemas jurídicos que se dieron por la fuerza de la presencia protestante en Brasil contribuyeron a la agudización del problema y al "crecimiento" de la hoguera levantada en torno a esta presencia. Es decir, en términos figurativos, ayudaron a "poner leña en la fogata"; esta última, preparada por la ansiedad y el deseo que los liberales tenían de dejar al país aliviado de los impedimentos que la Iglesia católica ponía, tanto a la modernización como a la autosuficiencia de una posible Iglesia nacional, secularizada y abierta al progresismo.

En una sociedad tradicional, en la que la Iglesia católica controlaba todos los actos de la vida —los más cruciales, como nacer, casarse o morir—, la presencia protestante (en número ya razonable hacia las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XIX) vino a provocar trastornos y agudas polémicas en las que liberales e, incluso, algunos conservadores, defendieron a los protestantes.

La resistencia católica al reconocimiento del matrimonio protestante, del bautizo de los hijos y de la sepultura de los muertos en cementerios no controlados por la Iglesia (que además eran los únicos), creó situaciones de emergencia que, ante todo, obligó a la búsqueda de soluciones jurídicas y circunstancias incómodas para los próceres del gobierno. No había forma de desconocer el matrimonio protestante; la autorización para celebrarlo finalmente fue otorgada a los pastores, quienes también pudieron efectuar bautizos, contribuyendo con ello al registro civil de las personas. La secularización de los cementerios tardó más tiempo, de tal suerte que los protestantes se vieron obligados a construir sus propios cementerios.[29] No es difícil darse cuenta de que todos estos problemas, suscitados dentro de un periodo en el que la Iglesia estaba siendo cuestionada de manera severa, dejaban a los protestantes en una ola favorable de simpatía dirigida por los liberales.

La masonería vino a ser otro factor favorable para aquéllos; incluso, es bien sabido que ésta tenía un gran peso en el gobierno imperial brasileño. Ahora, en cuanto a los misioneros protestantes, no se sabe quién era o no masón; el peso de la masonería, sin embargo, era muy grande: indudablemente hubo una alianza masónica-protestante[30] demasiado palpable durante el periodo de la Cuestión Religiosa.[31] Al parecer, dadas las dificultades iniciales que los

protestantes tenían para encontrar espacios donde hacer sus reuniones, las llevaban a cabo en el interior de las logias masónicas.[32]

John Boyle (misionero presbiteriano), en andanzas evangélicas por el sur de Minas Gerais, predicó en una sala masónica. Más adelante, al llegar a una ciudad donde no conocía a nadie, preguntó si no había en la ciudad algún masón; lo hubo, de hecho, y fue hospedado por él; más tarde este anfitrión se convirtió y su hijo fue uno de los grandes predicadores del presbiterianismo.[33]

CONCLUSIÓN

La mentalidad favorable que permitió al protestantismo incorporarse a la sociedad brasileña del siglo XIX se vio precedida —y esto es evidente— por tres factores esenciales: la llegada de las ideas liberales, como sucesoras del Iluminismo; la necesidad de búsqueda, por parte de las élites liberales brasileñas, del progreso y de la salida del estancamiento colonial, y la ejemplificación en el ser de las naciones protestantes, del extraordinario avance en todos los sentidos.

Por otro lado, las tensiones internas entre el Estado liberal y la Iglesia antiliberal fortalecieron el negativismo respecto a la Iglesia católica. Así, la Cuestión Religiosa —que fue el punto culminante de una situación conflictiva, desarrollada desde los preparativos del Concilio Vaticano I— abrió un espacio ideológico suficientemente sólido para permitir que el protestantismo fuera aceptado y establecido en forma definitiva.

No se trataba, desde luego (al menos por parte de las élites), de aceptar una “nueva religión”, sino de recibir, e inyectar en la sociedad brasileña, la sangre nueva del liberalismo y del progreso. De ahí, pues, que las mismas élites hayan permitido a las escuelas protestantes establecerse con relativa facilidad a partir de 1870. El mensaje religioso encontró refugio en el sector pobre y rural de la población no alcanzada por la Iglesia católica.

Respecto a la participación de los protestantes en la Cuestión Religiosa prefiero permanecer en el terreno de la hipótesis; si participaron, fue indirectamente por el apoyo y abastecimiento que la “munición teológica” otorgó a los masones en su lucha contra la Iglesia católica. Por otro lado, si los liberales encararon el acto de “insubordinación” de los obispos al poder civil como una manifestación de intolerancia, no se descarta la idea de que en los momentos en que tuvieron que discutir, y decidir, la cuestión de los obispos, la tradición protestante (de tolerancia no sólo religiosa, sino también filosófica y política) se haya constituido en “munición ideológica” en manos de los liberales.

[*] Traducción de Isabel Victoria Anaya Ferreira.

[**] Antonio Gouvêa Mendonça, autor de *O celeste porvir: a incerçao do protestantismo no Brasil* (São Paulo, Ediciones Paulinas, 1984). Es profesor de historia en el Instituto Metodista de Enseñanza Superior, en São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil.

[1] David Gueiros Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil* (Brasilia, Ed. Universidade de Brasilia, 1980).

[2] La nota interesante de este movimiento es que fue esencialmente laico, y con acentuado carácter mesiánico. Más tarde, a principios del siglo XX, el papa Pío X condenó algunas tesis del "sillonismo", relacionadas con la orden liberal.

[3] Eduardo Frieiro, *O diabo na livraria do cônego* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia y Ed. Universidade de São Paulo, 1981), p. 13.

[4] José Ferreira Carrato, *Igreja, iluminismo e escolas coloniais* (São Paulo, Companhia Editora Nacional y Ed. Universidade de São Paulo, 1968), p. 112.

[5] Esta misma situación podría ser la de muchos otros clérigos y laicos de la época. En cuanto a la relación de los libros del canónigo, ésta se encuentra en el ameno trabajo de Eduardo Frieiro, "El diablo en la biblioteca del canónigo", citado arriba.

[6] Referencia directa, según mi conocimiento, es la del sacerdote Heliodoro Pires, "Una teología jansenista en Brasil", en *Revista Eclesiástica Brasileña*, junio de 1948.

[7] Émile G. Léonard, *O protestantismo brasileiro* (São Paulo, ASTE, 1962), pp. 35 y ss.

[8] Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil* (São Paulo, Livraria Martins, 1940), pp. 111 y ss.

[9] *Instructions generales en forme de catéchisme* (París, s.e., 1702).

[10] Émile G. Léonard, *O protestantismo*, p. 37.

[11] *Institutiones theologicae ad usum scholarium* (Lyon, s.e., 1780).

[12] Émile G. Léonard, *O protestantismo*, pp. 37-38.

[13] Parece que ese pragmatismo, en el curso del siglo XIX, fue el que se encargó de seleccionar entre el "bando de ideas nuevas" al que João Cruz Costa se refiere como evolucionismo científico, y el progresismo económico-político, entonces en boga. Véase João Cruz Costa, *Contribucão ã história das idéias no Brasil* (Río de Janeiro, Livraria José Olympio Ed., 1956), pp. 112 y ss.

[14] Antonio Carlos Villaça, *História da questão religiosa no Brasil* (São Paulo, Livraría Francisco Alves Editora, 1974), p. 34.

[15] La nunciatura brasileña es una de las más antiguas de América Latina (1830), al grado de que hubo momentos en que se localizaron internunciaturas en Brasil, con jurisdicción para toda, o parte, de América Latina. Los nuncios tenían el deber especial de suavizar la relación política entre el Estado pontificio y los Estados nacionales. Véase Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985), pp. 401 y ss.

[16] Éste parece haber sido el universo climático del Concilio: la tensión entre el espíritu del mundo latino contra el del mundo anglosajón. Dos culturas se enfrentaban, disputando la hegemonía. Véase R. Aubert, *Nova história da igreja* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1975), p. 64.

[17] Hugo Fragoso, "A igreja-instituçao", en *História da igreja no Brasil* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1980), t. 2, cap. 3, p. 186.

[18] Antonio Carlos Villaça, *História*, pp. 8-9.

[19] En una área mucho más restringida —como fue el caso del cisma presbiteriano brasileño en 1903— ocurrió lo mismo. El poder de los misioneros estadunidenses contra los pastores nacionales era, en realidad, lo que estaba en juego; y en éste, la masonería hacía inclinar el plato de la balanza en favor de aquéllos. Ésta, sin embargo, ya tenía un peso razonable en la balanza,

a favor del protestantismo, en el momento de su incorporación a la sociedad brasileña.

[20] Normalmente este tipo de conflictos transcurren a lo largo de la historia sin desenlaces dramáticos. En Brasil, con tantos sacerdotes masones, jansenistas y liberales, la tendencia normal sería ésa. Todavía los dos obispos, don Vital (de Olinda) y don Macedo Costa (de Pará) no habían recibido en el espíritu pombalino aquella formación tradicional; al contrarío, habían sido formados en un ambiente opuesto, en San Sulpicio, Francia, donde se impregnaron del espíritu de Pío IX. Don Vital y don Macedo Costa —según comenté— trajeron a Brasil el espíritu antimoderno y antimasónico. Véase Antonio Carlos Villaça, *O pensamento católico no Brasil* (Río de Janeiro, Zahar Editores, 1975), p. 53.

[21] Por lo que respecta a don Antonio Macedo Costa, podemos decir que atravesó más o menos por las mismas circunstancias que don Vital. Al final, el 17 de septiembre de 1875, ambos recibieron amnistía por don Pedro II, después de que Pío IX hizo la petición directamente al emperador.

[22] El Estado monárquico era pombalino, josefista y regalista, y su emperador, renanista, quién sabe si hasta volteriano. Para él, el Estado se encontraba por encima de cualquier cosa. Véase Antonio Carlos Villaça, *História*, p. 27.

[23] Así pensaba, por ejemplo, Joaquim Nabuco, Véase *ibidem,* p. 146.

[24] Moniz Bandeira, *Presença dos Estados Unidos no Brasil* (Río de Janeiro, Editora Civilzação Brasileira, 1973), p. 75.

[25] Es algo común ver, en los relatos de los misioneros educadores (cuando se refieren a las nuevas matrículas anuales en sus colegios), la expresión “hijos de las mejores familias”.

[26] El gran éxito de la educación protestante (desde su inicio en 1870) se puede ver, por ejemplo, en la invitación que se hiciera a misioneros educadores protestantes del estado de São Paulo, para que colaboraran en la reforma de la enseñanza, ocurrida a principios del siglo.

[27] Véase Antonio Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil* (São Paulo, Ediciones Paulinas, 1984).

[28] Llegaban los protestantes con sus múltiples denominaciones, situándose lado a lado y en pequeñas comunidades y, a pesar de la aparente unidad de fe, tenían en realidad características de competencia; al contrario de la unidad monolítica católica, ya llegaban divididos.

[29] En la actualidad, todavía se encuentran cementerios evangélicos en diversos lugares; como el del Redentor, en São Paulo; el Evangélico, en Brotas, São Paulo; y el de los ingleses, en Río de Janeiro; incluso, existe una Asociación de Cementerios Protestantes en São Paulo, encargada de la administración de los mismos.

[30] Tal es la opinión de Paul E. Pierson, quien afirma que la alianza protestante-masónica fue (al menos parcialmente) responsable de la precipitación de la “Cuestión Religiosa”. Véase Paul Everett Pierson, *A Younger Church in Search of Maturity* (San Antonio, Texas, Trinity University, 1974), p. 13.

[31] El misionero presbiteriano Alexander L. Blackford, y otros protestantes, proporcionaron, por algún tiempo, material teológico para la imprenta de la orden; y en 1872, cuando un pastor francés publicó en un periódico masón de Recife un artículo en el que afirmaba que María había tenido otros hijos después de Jesús, hubo una reacción muy fuerte; al grado de que don Vital, aprovechando este momento, dirigió la reacción popular y exigió que los masones fueran eliminados de las hermandades; el resto de la historia ya se conoce.

[32] Los relatos de los misioneros mencionan, con relativa frecuencia, que las logias masónicas daban a los misioneros protección para sus predicaciones.

[33] Júlio Andrade Ferreira, *História da igreja presbiteriana do Brasil* (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1959), vol. 1, p. 179.

V. LA INTRODUCCIÓN DEL SISTEMA LANCASTERIANO EN PERÚ: LIBERALISMO, MASONERÍA Y LIBERTAD RELIGIOSA

ROSA DEL CARMEN BRUNO-JOFRE*

EN ESTE trabajo serán analizados el primer intento de organización de la educación pública, siguiendo el modelo de monitores;[1] el uso de la Biblia como libro de texto (aunque en su versión católica romana); y la relación de Thomson con el ideario liberal de la época. Precisamente el sistema lancasteriano fue introducido en Perú, así como en otros países sudamericanos, por un escocés, James Thomson, quien era agente de la Sociedad Escolar Británica y Extranjera y, a la vez, trabajaba con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Las cartas de Thomson proveen la base documental para este estudio que tiene todavía un carácter preliminar.

CONTEXTO IDEOLÓGICO

Perú tiene una larga historia cuya continuidad fue rota por la Conquista hispana, que trajo consigo la destrucción del Imperio incaico y el consecuente sometimiento de la población indígena.[2] La Iglesia católica romana fue entonces introducida en el país, convirtiéndose en una fuerza ideológica que servía y legitimaba el orden colonial. La Iglesia desempeñó un papel directo y relevante en el trasplante de instituciones españolas, las que fueron combinadas con fragmentos de la estructura social anterior.

Perú tiene hoy una población predominantemente católica romana. Sin embargo, junto a la versión oficial, coexiste también un catolicismo muy particular con raíces en la Conquista misma, que es conocido como catolicismo popular.[3] El historiador Luis E. Valcárcel lo analiza profundizando en el aspecto subjetivo del proceso de colonización y escribe:

> Cuando vino la irremediable dominación del extranjero, el indígena, astutamente, apeló al empleo muy diestro de la simulación. No pudiendo rechazar, con franqueza y altivez, los valores religiosos predominantes y decisivos, fingió aceptarlos. Se hizo católico, recibió bautismo, fue practicante asiduo, participaba en los ritos y fiestas. Mas su corazón seguía firmemente adherido a sus viejos dioses. Incorporó subrepticia, clandestinamente, su propia liturgia a la de la Iglesia.[4]

El protestantismo no alcanzó a Perú en el tiempo de la Colonia, a pesar del contacto con mercaderes, en particular con contrabandistas ingleses. (La Inquisición había sido establecida en Perú en 1569 en la época de Felipe II.) Durante el siglo XVIII,[5] sin embargo, libros extranjeros, revistas, y de manera especial autores como Condillac, Rousseau, Voltaire, y luego, particularmente a comienzos del siglo XIX, Adam Smith y Benjamin Constant, aumentaron su presencia en el medio intelectual de las colonias españolas. España, por su parte, había vivido un proceso liberalizador a lo largo del siglo XVIII. Así, en el tiempo de la

guerra de Independencia, los criollos educados, y políticamente inquietos, estaban familiarizados con el protestantismo y con las ideas políticas y económicas modernas. Un espíritu de renovación cultural y una conciencia crítica emergieron en las colonias, generando con ello una atmósfera intelectual distinta.[6] La filosofía francesa y el liberalismo inglés (sin disminuir la importancia del efecto de la independencia de los Estados Unidos) proveyeron, en un sentido amplio, las fuentes principales para los revolucionarios latinoamericanos. Ellos buscaban fundamentos teóricos; primero, para sus aspiraciones de liberación del colonialismo español, y luego, para la organización de la vida social y política. En el caso de Perú, en su mayor parte, la independencia fue el resultado de fuerzas externas: del ejército del sur, dirigido por San Martín, y del norte, por Bolívar, que se movieron a Perú, más que consecuencia de un movimiento interno. Durante los primeros años de la vida política independiente (que se abrió con la declaración de la independencia por San Martín, en Lima, el 28 de julio de 1821) hubo aceptación inicial de la enseñanza bíblica a nivel popular. Esta enseñanza estaba relacionada con el primer intento de organización de la educación pública.

Cualesquiera que fueran las diferencias políticas, los líderes independentistas en Perú (republicanos liberales, en particular) acudieron a elementos jurídicos e ideológicos liberales importados, para construir lo que ellos concebían como un orden nuevo, en el que la educación tendría un papel especial.[7] Jorge Basadre, historiador peruano, sintetiza esta problemática cuando escribe:

> Los hombres que fundaron la República fueron generosos, idealistas y patriotas; pero les faltó tener una conciencia de Perú en el espacio y el tiempo… Creyeron inventar un país nuevo: Ignoraron que precisamente este país tenía el privilegio envidiable… de una vieja cultura. De la Colonia, hablaron como si sólo hubiese sido el “largo tiempo” durante el cual el peruano oprimido, la ominosa cadena arrastró. Y si alguna vez pensaron en los incas, fue empleando una figura retórica.[8]

Por ejemplo, la Constitución promulgada por el primer Congreso Constitucional peruano en 1823 (el primero de muchos intentos para escribir una constitución), era una expresión de fe doctrinaria en el liberalismo (los republicanos liberales gozaban de una amplia mayoría) y, en consecuencia, inaplicable a Perú.[9] Se basaba en la soberanía popular, al punto que los artículos 4 y 5 llegaron a decir: “La nación no tiene la facultad para decretar leyes que atenten a los derechos individuales…”[10] Todas las garantías usuales, libertades civiles, seguridad personal, libertad de prensa, libertad de comercio e industria y libertad personal (el esclavismo fue suprimido) estaban incluidas, excepto la libertad religiosa.[11] La Constitución declaraba: “La religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado y la práctica de alguna otra es excluida”.[12] (Debe notarse, sin embargo, que un tercio de los delegados al Congreso estaba en favor de la tolerancia religiosa.) Esta omisión de la garantía de libertad religiosa muestra ya la fuerza de los sectores conservadores dentro de la Iglesia católica y es también una señal temprana del papel fuertemente defensivo que esta Iglesia jugaría en el futuro. En esta Constitución se consideró como una necesidad común la instrucción, la cual debía ser otorgada en forma obligatoria por parte de la República a cada uno de sus miembros (artículo 181).[13] Así, se dictaminó el establecimiento de universidades en las capitales de departamentos y escuelas elementales (siguiendo el modelo basado en monitores) en las aldeas pequeñas.[14]

Los líderes del movimiento independentista, que auspiciaron el trabajo de Thomson en varios países, eran, en su mayoría, masones. Ejemplos de ello son: José de San Martín, Bernardo O'Higgins, Bernardo Monteagudo, Simón Bolívar, Vicente Rocafuerte, entre muchos otros. La afiliación masónica no preveía, sin embargo, fuertes diferencias políticas, tales como las expresadas en la polémica entre republicanos y monarquistas (en última instancia, entre liberales y conservadores). En Perú, la Logia Lautaro fue fundada por San Martín en 1821.[15] Sus raíces se encontraban en la Gran Reunión Americana, fundada por Francisco Miranda, quien había sido iniciado en una logia a la cual Washington y Franklin habían pertenecido. Francisco Miranda fundó originalmente la Gran Reunión Americana en Londres, con capítulos en París, Madrid y Cádiz. La Reunión Americana fue el lugar donde la mayor parte de los líderes recibió "luz masónica" universalidad era el lema que alcanzaba todo desde el amor fraternal a la ciencia, filosofía y política. El objeto de culto era Dios como el arquitecto del universo, causa superior de vida, fuerza revolucionaria, constructora y ordenadora.[16] La realidad latinoamericana obligaba a recrear, en la práctica, los postulados masónicos, generando así conflictos internos y nuevos contenidos, afines a la problemática de los estados nacionales en formación. Las características que tomó el proceso de secularización de las instituciones ejemplifica también la variedad de enfoques y políticas desarrolladas por líderes masones.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS ESCUELAS LANCASTERIANAS

La organización en Perú de las escuelas lancasterianas (las primeras escuelas públicas en el país) estuvo caracterizada por tener alumnos monitores, disciplina estricta, memorización y enseñanza cristiana no denominacional. Este proceso tuvo lugar durante la dirección de James Thomson. Él mismo fue parte del esfuerzo por abrirle a Perú las puertas al progreso y a la civilización: ideales de la época, que se remontaban al siglo XVIII, y que estaban relacionados con el universalismo que se había movido más allá de la esfera económica —particularmente en Inglaterra, líder industrial internacional y centro económico hegemónico— para penetrar a la esfera ideológica. Este universalismo tenía como punto de partida la idea de que la división internacional proporcionaría prosperidad económica al mundo. El papel adjudicado a la educación en América Latina asumió diferentes dimensiones sociopolíticas, siguiendo las corrientes políticas que se desarrollaron.

Thomson describió, en varias de sus cartas, cómo José de San Martín, protector de Perú, lo recibió en Lima en 1822. Por ejemplo:

> Mis anhelos y esperanzas han sido satisfechos y más que satisfechos. San Martín es, decididamente, un amigo de la educación general, universal. Espero que ninguno de los miembros del Comité de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera se sienta ofendido, sino gratificado, si yo digo que ellos [los miembros de la Sociedad Bíblica] no son más amigos de esta causa, que San Martín.[17]

Sin embargo, no dejó ninguna mención como referencia al pensamiento político sanmartiniano, que había generado ya oposición entre los republicanos liberales al manifestar, en sus proposiciones monárquicas y en su entendimiento, que sólo los educados podrían

ejercer derechos políticos. El artículo 2 de su decreto sobre la ciudadanía y la distinción entre naturales y ciudadanos decía: "Serán ciudadanos los naturalizados que tengan grado o aprobación pública en una ciencia, o en un arte liberal, o una profesión que rinda anualmente una cantidad de 500 pesos". Cuando San Martín creó la orden del Sol, para honrar a los ciudadanos que prestaron servicios eminentes al país, fundó un colegio dedicado de manera exclusiva a los hijos de los miembros de la orden. Al mismo tiempo, sin embargo, San Martín auspició con vigor la educación universal, la cual incluía escritura, lectura, la enseñanza de la religión reconocida por el Estado y el aprendizaje de un oficio.[18] (El ingrediente clasista convergía con el proyecto de universalización educativa de manera similar al liberalismo europeo, de corte más conservador.) Sin duda, Thomson no fue capaz de reconocer que dos posiciones políticas distintivas: el conservadurismo y el liberalismo peruanos, ambas igualmente separadas de la realidad, ya se habían delineado y se mantendrían así durante las generaciones venideras.

El decreto de julio 6 de 1822 (firmado por Bernardo Monteagudo, publicado en Lima en la *Gaceta del Gobierno* y reproducido por Thomson en su carta del 12 de julio de 1822) intentó organizar la educación pública en Perú siguiendo de manera exclusiva los principios lancasterianos. Asi, el artículo 4 decía que después de seis meses todas las escuelas públicas que no fueran conducidas de acuerdo con el sistema de instrucción mutua, serían cerradas.[19] La escuela central o principal fue autorizada para iniciar sus operaciones bajo la dirección de Thomson, en el convento de Santo Tomás. Era la primera escuela normal. La educación formal había estado bajo el control de la Iglesia católica durante el periodo de dominación española y había sido extremadamente restrictiva. Los niños indios y mestizos podían asistir a escuelas parroquiales donde se les enseñaba sobre todo el catecismo católico romano.[20] En 1825, cuando Thomson ya se había marchado, el general Simón Bolívar, quien completó la campaña libertadora enfrentando el contraataque español, ordenó que el sistema lancasteriano fuera extendido a lo largo y ancho de la República y que se establecieran escuelas normales en la capital de cada departamento.[21] Le siguió un decreto en el cual se diferenciaban las escuelas elementales de las secundarias en distintas partes del país. La creación del colegio de educandas, en Cuzco, adquirió particular significación, pues se trató de la primera escuela secundaria para niñas en Perú. La misma fue declarada abierta a todas las clases sociales.[22]

Thomson introdujo la Biblia como libro de texto, enfatizando el uso del Nuevo Testamento. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera proporcionó las biblias y nuevos testamentos. La recompensa y el elogio con referencia a la disciplina aparecen, de manera prominente, en las cartas que testimonian su trabajo educativo y religioso. La enseñanza tenía un carácter no denominacional y una poderosa dimensión moral. Había no obstante, una ligazón muy fuerte entre Thomson y la Sociedad Bíblica: "A pesar de que me presento ante los sudamericanos como promotor de la educación e instructor de la juventud, en todos los aspectos, me considero servidor *[servant]* de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera".[23]

En 1822, Thomson vendió 500 biblias y nuevos testamentos en Lima, con la cooperación de sacerdotes católicos, a quienes él mismo calificó de liberales.[24] Las biblias eran copia de la versión católica traducida al español por Scio de San Miguel.[25] De esta manera, el clero que trabajaba con Thomson difícilmente podía ser acusado de herético por el clero

conservador, el cual se oponía con firmeza al proyecto educacional en su conjunto.

El educador escocés explicó en forma bastante ilustrativa en qué usaba el Nuevo Testamento en la clase:

> Cada parte de estas lecciones se repasa en el aula hasta que los niños pueden leerla fácilmente. Cuando lo logran, la sustancia de lo que han leído y la instrucción que los textos contienen queda grabada en su memoria. Los niños, como ustedes saben, tienen el hábito de repetir lo que han dicho o leído frecuentemente.[26]

En efecto, él creía con firmeza, tanto en el poder de las Sagradas Escrituras como en el de la educación, para liberar al pueblo de la ignorancia y poder facilitar el movimiento hacia el progreso y la felicidad, en el contexto de la ley. Leyes y constituciones tenían, a su entender, una importancia primordial en la organización del aparato estatal.[27]

THOMSON Y LAS IDEAS DE LA ÉPOCA

Thomson escribió en 1826, al evaluar su propia experiencia y revisar la situación y el progreso alcanzado en la educación en América del Sur, la siguiente conclusión: "No tengo ninguna duda en decir que la voz pública está decididamente en favor de la *educación universal*. Nunca escuché, ni siquiera una vez, lo que todavía se escucha en otras partes: que el pobre no debe ser enseñado".[28]

En su calidad de agente de la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras, fue activo en la expansión del sistema lancasteriano, no solamente en Perú sino también en Argentina, Chile, Ecuador y Colombia.[29] En Inglaterra, Karl F. Kaestle explica que la Sociedad había ganado "el apoyo de una mezcla compuesta de *whigs* reformistas como Mill, Bentham, y Francis Place; ministros disidentes, como Rowland Hill; y cuáqueros filántropos, como William Alien y Joseph Foster".[30]

El pensamiento de Bentham y Mill y su preocupación por la reforma política y la extensión de la educación, así como los principios de la economía política expuestos por Smith, Ricardo y Say, eran conocidos en un sinnúmero de países latinoamericanos. Cursos de economía política fueron creados en las universidades en Brasil durante 1808 y en Buenos Aires durante 1823.[31] En las palabras de Sergio Bagú, el grupo Rivadaviano (de Argentina) asimiló entusiastamente las pasiones reformistas de Jeremy Bentham.[32] Thomson dejó una mención elocuente de estas influencias al referirse a Bernardino Rivadavia:

> Por algunos años él ha residido en Londres y París; y el tiempo que estuvo en esos lugares ha sido bien empleado. Él ha estudiado, y está ahora aplicando, los principios más sólidos de la economía política… Una emulación rica se llevará a cabo y ya ha comenzado entre Buenos Aires y Lima…[33]

El plan económico implementado por el grupo Rivadaviano intentó crear, según Sergio Bagú, una economía orgánica nacional de tipo capitalista, teniendo como punto de partida una estructura colonial.[34] Fue un experimento único en el contexto latinoamericano de la época. El grupo Rivadaviano intentó reproducir, por medio de la iniciativa estatal, lo que se había logrado en Gran Bretaña con gran espontaneidad, pensando que el interés privado podría tener

motivaciones para asumir el papel principal.[35] De esta manera, la necesidad de proveer conocimientos prácticos, que pudieran ser directamente aplicados de acuerdo con el programa económico, condujo tanto a la preocupación por la educación especializada, como a la expansión de la educación básica, esta última fundamentada en el sistema de monitores.[36] A pesar de que el grupo Rivadaviano encontró inspiración en los filósofos y economistas británicos, debió enfrentar obstáculos insalvables, generados por la red de intereses económicos delineados por el Imperio británico.[37] No hubo un proyecto económico de esta naturaleza en Perú, en el cual se intentara ubicar la expansión de la educación elemental. La predicción de Thomson no se cumplía.

Las ideas de Thomson, reconstruidas a partir de la lectura de sus cartas, parecen estar relacionadas de manera particular con el movimiento utilitarista (una versión del liberalismo del siglo XIX). Desde esta perspectiva, la educación era relevante porque la capacidad de raciocinio de cada individuo estaba en la búsqueda de su "real" interés y felicidad. La educación permitía, a los seres humanos, ver que el interés "real" estaba ligado al interés común. Estas consideraciones estaban circunscritas por la esfera política, en la cual la legislación tenía el lugar más importante en lo concerniente a la armonización de intereses.[38] La preocupación de Thomson por alcanzar no sólo a criollos y a mestizos, sino también a los indígenas, quechuas, aimarás y aun a los habitantes de la región amazónica, debe entenderse dentro de este contexto ideológico, ajeno a la realidad histórica peruana, sin olvidar por ello el hincapié que la reforma daba a la extensión educativa.[39] Durante su estadía en Perú tradujo el Nuevo Testamento en su totalidad al quechua; además, preparó el evangelio de San Lucas para su publicación.[40]

Su fe en la Biblia como fuente de inspiración fue compartida por muchos líderes políticos latinoamericanos de persuasión liberal, algunos de los cuales acostumbraban señalar un agudo contraste entre el oscurantismo español y el desarrollo de la ciencia e industria en los países protestantes.[41] Esta actitud estaba también relacionada, de alguna manera, con el apoyo favorable expresado por Gran Bretaña —la cual ya había establecido su red comercial en las colonias españolas— al movimiento independentista. Sin embargo, esta fe y admiración por la Biblia y el protestantismo en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, se manifestó mayormente como un asunto personal, encerrando contradicciones agudas. En general, los historiadores protestantes sobrestimaron los logros del trabajo misionero de Thomson mientras descuidaron el papel de la Iglesia católica romana en el contexto político y social de la época. Una interpretación prometedora ha sido elaborada por Jean-Pierre Bastian, quien considera que "los liberales admiraban el protestantismo fuera de América Latina y en particular en los Estados Unidos pero temían perder con su presencia en América Latina, su [propia] identidad".[42] La problemática en torno a la construcción de los estados nacionales adquiría así gran complejidad debido a la carencia de referencias ideológicas con raíces en la realidad latinoamericana.

Thomson reprodujo, con evidente satisfacción, un artículo sin firmar titulado "Educación pública", escrito por un líder político chileno publicado en la *Gaceta Pública* chilena el 4 de agosto de 1821. El papel de la educación en el proceso de participación política, tal como la burguesía progresista y los filósofos utilitaristas, en particular, lo entendían en Inglaterra,

aparece con fuerza en el párrafo siguiente:

> La ignorancia es uno de los mayores males que el hombre puede sufrir, y es la principal causa de errores y miserias. Es también un gran soporte de la tiranía, y debe, en consecuencia, ser eliminada por todos los medios del país que desee una libertad regulada por leyes, costumbres y opinión. Nadie puede ser feliz a menos que estudie religión, moralidad y sus propios derechos, a menos que mejore el conocimiento de quienes lo han precedido.[43]

LAS ESCUELAS MONITORIALES EN EL CONTEXTO HISTÓRICO

Después de haber permanecido en Perú durante más de dos años, Thomson se fue, en septiembre de 1824, cuando Lima y otras provincias estaban otra vez bajo la ocupación española. Simón Bolívar, quien desalojó finalmente a los españoles, intentó continuar el desarrollo de las escuelas monitoriales. Su preocupación por la educación popular fue explícita y consecuente con su visión latinoamericanista. Sin embargo, Bolívar abandonó el país en 1826, en medio de una crisis política que continuaría, sin ser resuelta, hasta 1845.[44] Las escuelas monitoriales existieron, desde el punto de vista legal, hasta 1850, cuando Ramón Castilla firmó una nueva regulación: el Reglamento General de Instrucción Pública.[45] Durante los largos años transcurridos entre 1826 y 1850, la educación pública se caracterizó por la carencia de una dirección central y por la confusión en los planes de estudio. La enseñanza más elemental quedó bajo el control de la Iglesia católica debido a la indiferencia gubernamental.[46]

Las esperanzas y sueños respecto a una educación formal extendida y a su influencia en la construcción de un nuevo orden en Perú chocaron con las limitaciones económicas, sociales y políticas. Los sueños igualitarios jacobinos tuvieron, también, una vida corta entre los líderes de la nueva República.

Los centros productivos (centros mineros), ligados al sistema internacional, estaban ya decadentes o aun paralizados antes de la independencia. A esta situación debemos agregar la escasez de productos que podrían colocarse en el mercado y la inconveniencia creada, por la distancia, para productos como el azúcar. Perú estaba comercialmente aislado. (Argentina y Chile constituyen casos bastante diferentes.) En consecuencia, el latifundismo, fortalecido por la estructura legal liberal, inspirada en el Código Napoleónico y la Ley Romana, se desarrolló y expandió, además de que facilitó la disolución de la propiedad comunal indígena. Mientras tanto las actividades mercantiles fueron rápidamente controladas por extranjeros, sobre todo por aquellos relacionados con los intereses ingleses.[47] Dado que ninguna clase, grupo dominante, o coalición, fue capaz de imponer un sistema institucional que expresara su hegemonía a nivel nacional, el caudillismo se convirtió en la principal forma política de gobierno, teniendo como contexto institucional un aparato político y legal liberal.[48] De acuerdo con el análisis de Basadre, la guerra de la Independencia, y las guerras que siguieron (1821-1845), generaron un vacío social; en otros países como Chile, donde hubo continuidad, esto no sucedió. Las revoluciones escaparon de las manos de la nobleza colonial. Por tal motivo, los militares, junto con una parte de la clase media perteneciente a profesiones liberales, y con sólo una fracción de la clase dominante, tomaron control del país de una

manera muy desordenada.[49] La Iglesia católica romana, mientras acentuaba sus tendencias conservadoras, permanecía como la institución más cohesionada del país, una fuente de poder y legitimación en medio de la lucha política.

Al considerar las ideas de Thomson, sus evaluaciones y la suerte corrida por las escuelas monitoriales en Perú, es preciso recordar que la idea de una educación formal universal, que complementase la clase de gobierno descrita por un James Mill (quien apoyaba el sistema lancasteriano), se volvía anacrónica en un escenario político caudillista, basado en la dominación de relaciones precapitalistas de producción, que no requerían innovación. Thomson no fue capaz de entender el contexto histórico peruano. No había aquí semejanzas entre la situación en la cual la burguesía o la clase media industrial, mientras asumía el derecho a representar a la clase trabajadora, podía, no obstante, permitirle decir algo en los eventos. Ni los terratenientes peruanos, ni la limitada clase media que Basadre menciona, ni los extranjeros que controlaban el comercio, buscaban legitimación social. La dinámica social de la época tampoco motivaba presiones que generasen nuevas propuestas de extensión educacional.

* Rosa del Carmen Bruno-Jofre es autora de "The Educational Work of the American Methodist Mission in Peru, 1889-1930: Social Gospel, American Economic and Ideological Penetration" (Universidad de Calgary, Alberta, Canadá, 1983). Es profesora de Historia de la Pedagogía en la Universidad de Maniroba, Canadá.

1 Maestros repetidores que buscaban, según la pedagogía de Joseph Lancaster, la transformación de los mismos alumnos en maestros, con lo cual ampliaban el efecto pedagógico y alfabetizador.

2 Como consecuencia de la explotación minera, el virreinato de Perú, organizado en el siglo XVI, se convierte en un importante centro colonial.

3 Estamos hablando, por una parte, del contenido especial que la fe católica ha logrado encerrar, debido a la forma en que el pueblo peruano ha venido viviendo su propia fe; y, por la otra, de las características culturales que los diferentes grupos étnicos introdujeron en las prácticas religiosas. Consúltese al respecto Jeffrey L. Klaiber, *Religion and Revolution in Peru, 1824-1876* (Indiana, University of Notre Dame Press, 1977), p. 2.

4 Véase *La ruta cultural del Perú*, de Luis E. Valcárcel (México, FCE, 1945), p. 165.

5 "El predominio de la escolástica se prolonga hasta el siglo XVIII. Entonces, por acción en parte de factores que operan en la propia España, como es el caso de la política liberalizante de los ministros de Carlos III y la obra de escritores de espíritu reformador, como el padre Feijoo, y en parte debido a factores que operan en los territorios bajo el dominio español (por ejemplo los viajeros y las expediciones científicas), se hacen presentes en América ideas y corrientes contrarias a la escolástica y muy representativas de la nueva dirección del pensamiento europeo a partir del Renacimiento." Consúltese, de Augusto Salazar Bondy, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano,* Ocasional Publication núm. 16 (Lawrence, University of Kansas, Center of Latin American Studies, 1969), pp. 6-7.

6 "Por otra parte, las instituciones educacionales y culturales se renuevan: en las ciudades cabeza de virreinato o sede de audiencias surgen los llamados colegios carolinos y las sociedades de Amantes del País y se editan revistas de cultura de indudable valor. Un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana son perceptibles en el periodo. Esta atmósfera de cultura equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración. Y la vinculación doctrinaría es clara, pues la ideología Ilustrada hispanoamericana no es sino el transplante de la filosofía de la ilustración europea, especialmente francesa." *Ibidem,* p. 7.

7 El tipo de Estado que surge con la República es el llamado "Estado liberal". Sus características fundamentales eran: soberanía popular regulada por una Constitución, división de poderes, un ejecutivo y un legislativo electo. El poder ejecutivo debía ser limitado en su acción; se favorecía una tendencia hacia un tipo pasivo de gobierno; se mostraba celo en garantizar los derechos individuales y en inhibir la acción del Estado con referencia a las relaciones sociales y económicas. Al respecto, véase, de Jorge Basadre, *La multitud, la ciudad y el campo* (Lima, Ed. Huascarán, 1947), p. 15, citado por Ernesto Yepes del Castillo, *Perú, 1820-1920: un siglo de desarrollo capitalista* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1971), pp. 39-40.

8 Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú, 2* vols., 3ª ed. (Lima, Ed. Cultura Antártica, 1946), vol. 1, p. 30.

9 Hubo cinco constituciones entre 1823 y 1838, tres de ellas fueron liberales (1823, 1828 y 1834) y dos autoritarias (1826 y 1836). Las constituciones liberales fueron el producto de Asambleas Constituyentes. En 1839 hubo otra constitución, la Constitución de Huancayo; en 1856 y 1860 hubo nuevas constituciones. En todas ellas, con la excepción de la Constitución para la Confederación con Bolivia (1836), la cual no menciona la religión, el catolicismo romano fue considerado la religión del Estado. Véase *ibidem,* pp. 154-155. Francis Stanger, *La Iglesia y el Estado en el Perú independiente* (tesis doctoral, Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Universidad Mayor Nacional de San Marcos, Lima, 1925). Véase el cuadro de la evolución religiosa de las constituciones del Perú, página sin numerar.

10 Tal como Jorge Basadre lo señala, debiera decir Estado en vez de nación. Véase Jorge Basadre, *Historia*, vol. 1, p. 30.

11 *Idem.*

12 Francis Stanger, "La Iglesia y el Estado", cuadro de la evolución religiosa, página sin numerar.

13 El término individuo, en vez de ciudadano, es usado en consonancia con el requerimiento establecido en la constitución de que para ser ciudadano era necesario saber leer y escribir. Sin embargo, se estipulaba que el requerimiento no sería puesto en vigencia hasta 1849, dado el alto nivel de analfabetismo en el país.

[14] Jorge Basadre, *Historia*, vol. 1, p. 30.

[15] La Logia Lautaro participó desde 1821 en el movimiento independentista en Perú. Trabajó por la consolidación de la forma republicana en contra del proyecto de San Martín, quien intentaba establecer una monarquía. Se opuso a la forma imperial de Bolívar y defendió la República. (Nótese que la orden reaccionó en contra de políticas defendidas por algunos de sus miembros más destacados.) ALGDU, *Liminar de los Anales Masónicos de las RESP.. loq… SIMB… Concordia Universal núm. 14: apuntes sipnóticos al conmemorar cien años de su fundación* (Callao, Perú, Talleres Gráficos Quirós, 1949), p. 47.

[16] Ramón Martínez Zaldúa, *Historia de la Masonería en Hispano-América. ¿Es o no una religión la masonería?* (México, Costa Amic, 1967), pp. 11 y 117.

[17] Carta de Diego Thomson, Londres, julio 12 de 1822, en sus *Letters on the Moral and Religious States of South-America, Written during a Residence of Seven Years in Buenos Aires, Chile, Peru and Colombia* (Londres, James Nisbet, 1827), p. 38.

[18] Robert MacLean y Stenós, *Sociología educacional del Perú* (Lima, Perú, Imprenta Gil, 1944), pp. 134-135.

[19] Carta de Thomson, Lima, Perú, julio 12 de 1822, en sus *Letters*, pp. 39-42

[20] Cameron D. Ebaugh, *Education in Peru* (Washington, U. S. Office of Education Bulletin, 1946, núm. 3,), p. 3.

[21] El general José de San Martín renunció a sus posiciones y dejó Perú en septiembre de 1822. De esta manera abrió camino a su contrapartida política, el general Simón Bolívar. El Congreso, que enfrentaba la amenaza española y una situación política caótica, delegó el poder ejecutivo a un triunvirato.

[22] Cameron D. Ebaugh, *Education*, p. 4.

[23] Carta de Thomson, Santiago de Chile, octubre 8 de 1821, en sus *Letters,* p. 15.

[24] Carta de Thomson, Lima. Perú, diciembre 2 de 1822, en sus *Letters,* pp. 66-67.

[25] Wenceslao O. Bahamonde, *The Establishment of Evangelical Christianity in Peru, 1822-1900* (tesis doctoral, Hartford Seminary, 1952), p. 29.

[26] Carta de Thomson, Lima, Perú, marzo 1 de 1824, en sus *Letters,* p. 111. “Los niños recitaban estas porciones en las escuelas y se les otorgaban premios de acuerdo a la exactitud de su recitación y la claridad de sus interpretaciones dadas en su propio lenguaje.” Carta de Thomson dirigida al Committee of the British and Foreign School Society en Londres, mayo 25 de 1826, en sus *Letters,* p. 282.

[27] Carta de Thomson fechada en Lima, Perú, diciembre 1 de 1823, en *sus Letters*, p. 108.

[28] Carta de Thomson dirigida al Committee of the British and Foreign School Society, fechada en Londres, mayo 25 de 1826, en sus *Letters,* p. 291.

[29] “En 1807 un pequeño grupo de filántropos se reunió alrededor de Lancaster para sacarlo de sus considerables deudas y promover su sistema de educación. En 1811, esta organización tomó el nombre de The Royal Lancasterian Institute y solicitó suscripciones públicas. En 1813 se convirtió en la British and Foreign School Society, nombre que retuvo hasta el siglo XX.” Carl F. *Kaestle, Joseph Lancaster and the Monitorial School Movement* (Nueva York/Londres, Teachers College Press, Columbia University, 1973), pp. 19-20.

Thomson no diferencia Ecuador de Colombia, dado que Ecuador se convirtió en un Estado independiente en 1830 cuando las provincias del sur de Colombia se declararon independientes. Lo que es hoy la República Argentina integraba las provincias unidas del Río de la Plata. Buenos Aires era el centro político y económico.

[30] *Ibidem*, pp. 21-22. El hincapié es agregado.

[31] Sergio Bagú, *El plan económico del Grupo Rivadaviano 1811-1827: su sentido y sus contradicciones, sus proyecciones sociales, sus enemigos* (Rosario, Argentina, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966), pp. 20-21.

[32] *Ibidem*, p. 22.

[33] Carta de Thomson fechada en Santiago de Chile, mayo 9 de 1822, en sus *Letters,* p. 31.

[34] Sergio Bagú, *El plan económico,* p. 107.

[35] *Ibidem*, pp. 107-108.

[36] *Ibidem*, pp. 34-35. Por ejemplo, un documento dice que el sistema de instrucción mutua había sido mejorado y extendido mucho más de lo esperado, teniendo en cuenta los conflictos que habían acosado al gobierno de manera incesante. Un número considerable de escuelas primarías para niños de ambos sexos había sido abierto en la ciudad y en el campo. Respuesta a la circular del poder ejecutivo de la Provincia de Buenos Aires del 20 de agosto de 1827 y al mensaje del mismo del 14 de septiembre de 1827. Documento 4, septiembre 24 de 1827, en Sergio Bagú, *El plan económico,* sección documental, núm. 163, p. 475.

[37] Sergio Bagú, *El plan económico*, pp. 108-109.

[38] “Con James Mill así como en Bentham encontramos una combinación de *laissez-faire* económico con una demanda reiterada por reforma política. Dado que cada hombre busca naturalmente su propio interés, no es sorprendente que el ejecutivo también lo haga. El ejecutivo, en consecuencia, debe ser controlado por la legislatura. Pero la casa de los comunes *[House of Commons]* es en sí un órgano que responde a los intereses de un número comparativamente pequeño de familias. Y su interés no puede ser idéntico al de la comunidad en general, a menos que el sufragio sea extendido y las elecciones sean frecuentes. Tal como otros benthamitas, Mill tenía una fe algo simple en el poder de la educación para hacer a los hombres visualizar que sus intereses “reales” estaban ligados al interés común. Por lo tanto, la reforma política y la extensión de la educación deberían ir a la par.” Frederich Copleston, *A History of Philosophy, vol VIII, Modern Philosophy: Bentham to Russell* (Nueva York, Image Books, 1965), sección I, p. 35.

[39] Carta de Thomson fechada en Lima, noviembre 25 de 1823, en sus *Letters,* pp. 101-103.

[40] Carta de Thomson fechada en Guayaquil, octubre 5 de 1823, en sus *Letters,* p. 165.

[41] Thomson reconoce estos sentimientos. Así incluye el discurso de V. Rocafuerte, encargado de asuntos en Inglaterra representando al gobierno de México, en el Twenty-First Annual Meeting of the British and Foreign School Society, mayo 15 de 1826. Thomson, *Letters,* p. 292.

[42] Jean-Pierre Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina* (México, CUPSA, 1986), p. 95.

[43] Carta de Thomson, fechada en Santiago de Chile, agosto 6 de 1821, en sus *Letters*, p. 9.

[44] Frederick B. Pike, en un libro ya clásico sobre América Latina, refleja la casi recurrente interpretación estadunidense del papel de Bolívar, dejando a un lado la importancia de su visión latinoamericanista. Cuando analiza lo que él considera el fracaso de Bolívar indica que una de las causas fue el deseo de los peruanos de establecer su propio gobierno, lo cual se estrellaba con el intento de Bolívar de gobernar mediante una burocracia cuyos miembros principales eran colombianos y venezolanos y con su sueño de una confederación hispanoamericana. Frederick B. Pike, *The Modern History of Peru* (Nueva York / Washington, Frederick Praeger, 1967), p. 63.

[45] Cameron D. Ebaugh, *Education,* p. 5.

[46] Roberto MacLean y Stenós, *Sociología educacional,* pp. 196-203.

[47] Ernesto Yepes del Castillo, *Perú, 1820-1920*, pp. 39-41.

[48] *Ibidem*, p. 43.

[49] Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú,* vol. X (Urna, Perú, Ed. Historia).

VI. LA ACTIVIDAD DE LAS SOCIEDADES BÍBLICAS EN ECUADOR DURANTE EL PRIMER LIBERALISMO

WASHINGTON PADILLA J.*

DURANTE la Colonia (y hasta 1739), lo que es hoy Ecuador perteneció al virreinato del Perú, con el nombre de Audiencia o Presidencia de Quito. Dicho año pasó a formar parte del virreinato de Nueva Granada (hoy Colombia) hasta el fin de la época colonial.

Se independizó de España el 24 de mayo de 1822, cuando el general Antonio José de Sucre derrotó a los realistas en la Batalla de Pichincha. Con esto, Ecuador pasó a formar parte de la Gran Colombia, fundada por el libertador Simón Bolívar, bajo el nombre de Distrito Sur. La nueva República se disgregó ocho años más tarde, en 1830, cuando Venezuela y Ecuador decidieron "hacer vida propia".

Como en toda América Hispana, los promotores del cambio fueron predominantemente criollos imbuidos de las ideas "ilustradas" del liberalismo europeo (gobierno representativo, elegido por el pueblo, liberalismo económico, libertad de pensamiento, libertad de prensa, etcétera).

Por el mismo tiempo en que se incubaban tales ideas en las colonias españolas de América y se desarrollaba luego el proceso de las guerras de independencia —en las primeras décadas del siglo XIX— el protestantismo europeo y estadunidense experimentaba un creciente despertar misionero, cuya expresión más visible fue la creación de muchas agencias y sociedades para la propagación del evangelio.[1]

A las sociedades bíblicas corresponde el honor de haber sido las pioneras de la difusión, en toda América Hispana, de la Biblia en el idioma común. En Ecuador, por ejemplo, en los años posteriores a la emancipación política, fueron sus agentes los que pusieron la Biblia en las manos del pueblo.

Aunque el presente artículo se limita a lo realizado por estos agentes de las sociedades en el territorio de Ecuador —dado que este país formó parte de la Gran Colombia durante los primeros ocho años de vida republicana—, tendremos que referirnos, necesariamente, a toda la entidad política.

BREVE VISIÓN DE LOS CAMBIOS POLÍTICO-ECONÓMICOS Y CULTURALES DEL PRIMER PERIODO INDEPENDIENTE (1822-1830)

Tres fenómenos vividos por las naciones hispanoamericanas en el tránsito de colonia a república son señalados por Enrique Dussel en su obra *Historia de la Iglesia en América Latina*. Tales fenómenos son: la organización de los nuevos estados independientes, la universalización de las comunidades nacionales y la secularización institucional.[2] Siguiendo un orden diverso, señalaremos brevemente algunos rasgos indicativos de los mismos,

entendiendo que durante el periodo de la Gran Colombia asistimos apenas a los inicios de estos procesos.

El libertador Simón Bolívar fue proclamado presidente de la nueva República, en 1819, y ratificado en el cargo por el Congreso Constituyente de Cúcuta, en 1821. El general Francisco de Paula Santander, un liberal colombiano de tendencia federalista, que había luchado por la causa de la independencia desde 1810, sirvió de vicepresidente. Fue él, en realidad, quien gobernó entre los años de 1821 a 1826, en virtud de que Simón Bolívar siguió ocupado en las campañas militares contra los españoles, para liberar definitivamente a Venezuela, Ecuador, Bolivia y Perú; así que se ausentó, de este último país, de 1823 a 1826.

La Gran Colombia (como el resto de las ex colonias españolas de América) vivía un doloroso y difícil periodo de transición.[3] En 1821, el Congreso Constituyente, reunido en la ciudad de Cúcuta, formuló la Carta fundamental, y con ella dio comienzo al proceso de reorganización política.

> Según esta constitución, la República de la Gran Colombia tendría una organización unitaria; así, el poder legislativo, [era ejercido por] dos cámaras, una, de representantes que durarían cuatro años, y otra, de senadores que durarían ocho […] en sus cargos. El poder judicial [sería desempeñado tanto por] la Alta Corte de Justicia, [como por] los tribunales y los juzgados. El poder ejecutivo lo ejercía un presidente, elegido cada cuatro años por las asambleas electorales, y asesorado por el vicepresidente, y un consejo de gobierno integrado por cinco secretarios de despacho y un ministro de la Corte de Justicia […] Fue una constitución muy centralista […] Las leyes orgánicas de este Congreso dispusieron dividir el territorio en provincias, cantones y parroquias […] La capital provisional sería Bogotá […] Medidas económicas y sociales de gran importancia fueron la *libertad de partos*, según la cual, todo hijo de esclava nacería libre; *la abolición de la trata de negros; la supresión del tributo de los indios, y la abolición de los resguardos […].*[4]

En el Distrito Sur se manifestó un gran descontento debido a que el mismo Congreso estableció impuestos directos sobre la renta, los bienes raíces, los capitales, los semovientes y los productos.

Durante las décadas inmediatamente anteriores —a finales de la colonia y de los años de guerra de independencia— el epicentro económico de lo que hoy es Ecuador se había desplazado de la sierra (o meseta central) a la costa. Esta última región no había tenido gran significado durante la mayor parte de la Colonia, en virtud de que era un área poco poblada, donde prevalecían las pequeñas parcelas agrícolas y las propiedades comunitarias. Dichas actividades no sucedían en la sierra, región más poblada, donde se habían desarrollado, en cambio, las grandes haciendas o latifundios y la manufactura textil.

Todo esto empezó a cambiar como resultado de las medidas adoptadas por Carlos III, rey de España, en los años de 1778 y 1782; el monarca estableció el libre comercio entre España y sus colonias americanas, con la intención de transformar en mercado a éstas, para los productos industriales de las mismas; sin embargo, debido al poderío industrial y naval de Inglaterra, España no podía competir ni industrial ni comercialmente con esta potencia; a la postre, por tanto, "quedó reducida a una onerosa intermediaria entre Inglaterra y América".[5]

La apertura comercial con España, y por medio de ella con otros países de Europa, dio ocasión para que en la costa ecuatoriana empezaran a desarrollarse las plantaciones de productos tropicales, tabaco, algodón, arroz, y sobre todo el cacao, que, para los primeros años de la república, se había convertido en el principal producto de exportación. Sin embargo, esta misma apertura al comercio internacional afectó gravemente a la industria textil

de la sierra, la cual no podía competir con los artículos similares, importados de Francia e Inglaterra, a precios más bajos y de mejor calidad.

Por razones políticas y económicas, no obstante, esta situación no lograba satisfacer a los grupos criollos, que deseaban desplazar a los peninsulares de los puestos de mando, y establecer así directamente relaciones comerciales con Gran Bretaña y con otros países de Europa. En tales términos se expresó Simón Bolívar al escribir, en 1814, una carta dirigida al ministro de Relaciones Exteriores inglés, en plena actividad militar en contra de los españoles:

> Buscando en la presente revolución de la América, [los pueblos se han trazado dos objetivos:] sacudir el yugo español, y amistad y comercio con Gran Bretaña […] Todas [las regiones de América] han hecho ver que reconocen sus verdaderos intereses en esta separación de la España, y en esta amistad con Inglaterra. La primera medida es dictada por la naturaleza, la justicia, el honor y el propio interés; aspiramos a la segunda confiados en la generosidad de la nación británica, en el augusto carácter de su gobierno, y [en] los recíprocos intereses de uno y [de] otro pueblo.[6]

Tras el triunfo de la guerra de independencia, el nuevo gobierno abría las puertas del país al libre comercio con todas las naciones del mundo, especialmente con Inglaterra. La nueva república, con esto, caía en las redes neocolonialistas del nuevo imperio económico y político del momento. La Gran Colombia, pues, comenzaba a estar en torno de las nuevas metrópolis mundiales, que hasta nuestros días se prolongan.

Para la industria textil de la sierra, esta mayor apertura comercial, como política del gobierno de Bogotá, representó una verdadera catástrofe, al grado de que para el Departamento de Ecuador constituyó una de las fuentes de mayor descontento. La sierra se convirtió, en consecuencia, en proveedora de alimentos para consumo interno. Y pese al impulso inicial de las décadas anteriores en la exportación del cacao, ésta perdió su fuerza debido a la competencia internacional y al control que las grandes potencias económicas europeas ejercían sobre el mercado internacional y los precios, es decir, que esto último no era manejado por los productores-exportadores locales. Un nuevo producto (el sombrero de paja toquilla, mal llamado “sombrero de Panamá”) que empezó a ser exportado hacia el Caribe fue lo que vino a salvar, en realidad, la economía de la costa. En las primeras décadas de la república, el valor de este producto llegó a superar al del cacao en el mercado internacional.[7]

Un agravante económico y social para el Distrito Sur fue “la larga y agotadora guerra” de las últimas etapas de la independencia; estaba, el Distrito, colocado entre los dos escenarios de guerra, al norte y al sur: “Al norte, debió hacer frente a las campañas, para sujetar a la sublevada [región de] Pasto. Al sur, armar una poderosa expedición, para terminar la independencia del Perú”.[8]

Esto significó para el Distrito Sur ingentes contribuciones en dinero y hombres, que drenaron su población y lo dejaron exhausto económicamente.

En el mismo periodo de la Gran Colombia se inició el proceso de secularización de la vida institucional. Cabe advertir, sin embargo, que al examinar los documentos de la época, se llega a la conclusión de que los nuevos gobernantes colombianos no eran de ninguna manera anticatólicos, menos aún anticristianos, como quieren hacerlos aparecer algunos historiadores ultraconservadores.[9] Al contrario, ellos eran católicos muy convencidos; incluso muchos eran

clérigos "ilustrados", que vivían en tiempos de transición, tras siglos de subordinación de la Iglesia al Estado español. Como hijos de su tiempo (nacidos y educados en ese régimen), esos hombres creían que el nuevo gobierno era el heredero natural del patronato, o derecho de presentación.[10] No es de sorprenderse, por tanto, que el Congreso Constituyente de 1821 hubiera omitido artículos respecto a la religión oficial del Estado, aunque sí contribuyó a determinar la formación de una junta eclesiástica, encargada de acordar los términos en que debía celebrarse un concordato con la Santa Sede, para definir claramente las relaciones patronales del Estado con la Iglesia.

Por otro lado, el proceso de la independencia de España implicó división y conflicto entre las filas de la Iglesia. Había, en este sentido, clérigos liberales con ideas adoptadas de la Ilustración europea,[11] que apoyaron la revolución de independencia; y otros (quizá la mayoría), se habían opuesto a ella. Triunfó la revolución, y los opositores —casi todos españoles— abandonaron sus puestos, quizá voluntariamente, o forzados (también es posible) por los nuevos mandatarios; de tal manera que siete de los nueve obispados que existían en el territorio de la Nueva Granada y muchos puestos menores quedaron vacantes. El nuevo gobierno y los mismos clérigos liberales sintieron la necesidad de reorganizar la institución eclesiástica, toda vez que colocaron en los cargos directivos a personas partidarias del nuevo régimen.

El Congreso de 1824 promulgó la Ley del patronato, que fue definido según sus propios términos, en razón de que el Vaticano demoraba la decisión de nombrar los nuevos prelados presentados por el gobierno colombiano, para reconocer así al nuevo régimen.

El Congreso de 1821 suprimió el Tribunal del Santo Oficio; transfirió al gobierno civil la autoridad que la Iglesia tenía de reglamentar la publicación de literatura considerada por ésta perjudicial para la misma institución; dispuso que los obispos asumieran la función de vigilancia, prevención y castigo, ejercida antes por el Tribunal de la Inquisición; restringió la competencia de éstos, a los casos de nativos de Colombia, y extranjeros inscritos en los registros parroquiales; suprimió los conventos que tenían menos de ocho religiosos y asignó sus rentas a los colegios que debían crearse para la educación pública.

En los congresos de 1824 a 1826, la no exigencia de derechos por dispensas matrimoniales fue legislada, así como la tramitación verbal de éstas; fueron sometidos los colegios de ordenados al plan general de estudios y a la vigilancia del ejecutivo, a quien tocaba expedir el reglamento; se otorgaron facultades a éste, para que pudiera llevar a cabo la enajenación de los bienes de las cofradías, con el fin de proveer de recursos suficientes al libertador y proseguir así con la guerra de independencia; y se prohibió la admisión, en los conventos novicios, a menores de 25 años.[12] El gobierno colombiano, en fin, ejerció plenamente el Patronato, a tal grado que una buena parte del clero no sólo lo aceptó, sino que fue la única forma en que concibió la relación del Estado con la Iglesia; aunque, a decir verdad, hubo opositores.

La revolución de independencia fue producto —por lo menos en cierta medida— de lo que Dussel llama "la universalización al nivel de la cultura".[13] Se puede asegurar que, a raíz de la independencia, el nuevo gobierno liberal adoptó ante tales perspectivas medidas directas para acelerar el proceso. De tal suerte que el vicepresidente Santander, por decreto del 8 de

noviembre de 1825, ordenó que en todos los colegios se leyera la legislación civil del utilitarista inglés Jeremy Bentham. La respuesta del doctor Juan Azuero, a un crítico de la medida, ofrece en este sentido una visión de las nuevas ideas que se difundían en el ambiente cultural de la república. Transcribimos lo que Azuero dijo:

> Él ha asegurado que en el colegio del Rosario se enseñan doctrinas más puras que en el de San Bartolomé; pero allí se han dado lecciones a través del *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, y no me sería difícil demostrar que este autor tiene más invectivas sobre materias religiosas, que todas las obras de Bentham. Allí se ha enseñado por medio del *Pacto social* de Rousseau, que todos saben cómo trata a la religión; se ha leído el *Derecho de gentes* por Wattel, que, como rígido protestante, ataca frecuentemente los dogmas y prácticas ortodoxas: hoy día se enseña la *Ciencia del derecho* por Lepage, que contiene también diversos capítulos sobre religión y sostiene vigorosamente la tolerancia religiosa […].[14]

La logia masónica fue también una fuerza activa desde comienzos de la república. El vicepresidente Santander y su ministro José María Castillo fueron los primeros presidentes de la misma. En Quito, se fundó la primera sociedad secreta en 1824 (o 1825), que tuvo el respaldo del general Juan José Flores, comandante general del Departamento de Ecuador en ese momento.

Uno de los liberales más activos en la divulgación de las nuevas ideas fue el guayaquileño Vicente Rocafuerte (acaudalado criollo nacido en 1783), educado en España y Francia. Ocupó algunos cargos públicos durante las postrimerías del régimen español; ayudó a la causa de la independencia de varios países americanos y después fue presidente de Ecuador de 1835 a 1839. Desempeñó por corto tiempo, primero el puesto de secretario de la Legación de México en Londres, después el de encargado de Negocios, en el período que va de 1824 a 1829.

En Londres, Rocafuerte encontró algunos emigrados liberales españoles que habían huido de la Península a raíz del regreso de Fernando VII a España, y de la reimplantación del absolutismo en 1814. Algunos de ellos, según parece, eran personas con quienes Rocafuerte había trabado amistad durante el tiempo que fue representante de la provincia de Guayaquil, en la corte de Cádiz.[15] Él vio en estos liberales españoles un excelente recurso humano para producir el tipo de obras que mucho necesitaban las repúblicas americanas.

> Aunque la mayoría de los exiliados prefería escribir obras literarias, Rocafuerte convenció a algunos de ellos para que elaboraran tratados técnicos, haciendo que sus escritos literarios fueran publicados por Rudolf Ackerman. Les ofreció subsidios para una serie de manuales de religión, moral, gramática, geografía, aritmética y tecnología […] En los años que siguieron, fueron publicados numerosos manuales técnicos llamados catecismos, que recibieron amplia difusión en el Nuevo Mundo. Como estos libros se convirtieron en los textos básicos y, en muchos casos, los únicos usados en las escuelas hispanoamericanas, los liberales españoles ejercieron así una profunda influencia sobre varias generaciones americanas.[16]

Vicente Rocafuerte era un católico liberal, convencido de que el progreso de las naciones estaba íntimamente vinculado con la educación popular y con la difusión de la Biblia, porque —según él— "esos sagrados libros, sin nota ni comentario, son los [elementos primordiales] del verdadero orden social". Hacia 1823, con motivo de una misión a favor de los republicanos mexicanos en los Estados Unidos —y con el propósito de conseguir un empréstito para el gobierno colombiano— Rocafuerte solicitó el apoyo, por parte de la Sociedad Bíblica Americana, para difundir la Biblia en los países de Sudamérica.[17] El propio Rocafuerte había adaptado, al castellano, la cartilla de alfabetización de la *New York School Society*, filial de la *British and Foreign School Society* (Sociedad Escolar Británica y Extranjera) de Londres, que promovía la educación elemental por el sistema mutuo de José

Lancaster y empleaba textos de lectura tomados de las Sagradas Escrituras.

En Londres, Rocafuerte estableció vínculos tanto con la *British and Foreign School Society*, como con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, esta última dedicada a difundir la Biblia en el mundo entero, sin nota ni comentario.

> [Rocafuerte] sugirió que ciertos tratados usados por ambas sociedades fueran traducidos para ser usados por las nuevas naciones independientes; y para demostrar la posibilidad de llevarlo a cabo convenció a uno de sus amigos españoles (el sacerdote liberal Joaquín L. Villanueva) de que tradujera la *Teología natural* de William Paley […] Los miembros de las dos sociedades, impresionados por [el trabajo del referido] sacerdote, fundaron la Sociedad de Traducciones Españolas, que llamó a varios exiliados españoles [para] diversos trabajos. Rocafuerte, aprovechando su amistad personal con los presidentes de la Gran Colombia y México, así como la [sostenida] con muchos ministros de varias naciones hispanoamericanas, facilitó el viaje de algunos representantes de las Sociedades de Escuelas y Bíblica al Nuevo Mundo. Les dio cartas de recomendación, patrocinó la fundación de escuelas e instituciones de beneficencia y usó su calidad diplomática para proteger las biblias y tratados, que ambas organizaciones comenzaron a distribuir en América. Con su apoyo, la Sociedad de Traducciones Españolas publicó y distribuyó, antes de 1828, 11 500 ejemplares de obras educativas y religiosas.[18]

Cuando se leen las obras de algunos historiadores católicos que comentan los efectos "nocivos" —según ellos— de las obras publicadas por los liberales españoles, es fácil adivinar la influencia que todo esto tuvo en la Gran Colombia.[19]

La universalización de la cultura naturalmente, y el pluralismo consecuente, no podían menos que despertar la oposición del elemento conservador, cuyos propósitos eran, a como diera lugar, detener los cambios que se estaban operando en todos los órdenes de la vida de la nueva república.

JAMES THOMSON EN ECUADOR

El inicio de la difusión bíblica en lo que hoy es Ecuador fue precisamente parte del proceso de universalización de la cultura, así como de la creciente influencia de los países protestantes capitalistas, que extendían su dominio económico y cultural a todos los continentes.

Poco después del discurso que Rocafuerte pronunció en Nueva York, con motivo de la celebración del séptimo aniversario de la Sociedad Bíblica Americana en 1823, la citada institución comenzó a enviar, en pequeñas cantidades, biblias y nuevos testamentos (versión católica de Scío de San Miguel) a Guayaquil. Según parece, por ese tiempo la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera empezó a hacer lo mismo. Algunos "notables" y extranjeros radicados en la ciudad sirvieron como agentes de distribución de las referidas biblias.[20] En el informe de la Sociedad Bíblica Americana, correspondiente al año de 1824, se notificaba el envío hecho a Rocafuerte de 500 nuevos testamentos "para distribución gratuita en Sudamérica";[21] en el décimo informe, por otra parte, se decía que la Sociedad Bíblica Americana había enviado 25 biblias y 100 nuevos testamentos "a un caballero de Guayaquil […] para la venta o distribución gratuita, en Colombia".[22]

El primer protestante en tierras ecuatorianas que traía el propósito de difundir la Biblia y fundar escuelas fue el escocés Thomson, quien había trabajado desde 1818 en Argentina, Chile y Perú. En esos países había recibido un gran apoyo del gobierno argentino; de Bernardo

O'Higgins (primer presidente de Chile); del general San Martín (cuando éste se desempeñaba como "protector" de Perú) y del libertador Simón Bolívar (durante la última fase de la guerra de independencia en este último país).

El 25 de noviembre de 1823, desde Lima, Thomson dio a conocer el envío de 50 nuevos testamentos a la ciudad de Trujillo, en el norte de Perú;[23] meses más tarde, citaba la carta que le escribiera el comerciante anónimo, con quien envió los nuevos testamentos. En esos momentos, los revolucionarios americanos dirigidos por Bolívar estaban todavía luchando contra las últimas fuerzas españolas en Perú. Por tal motivo, el portador de los nuevos testamentos no pudo desembarcar en Trujillo, y siguió el viaje rumbo a Guayaquil. En su carta a Thomson, le hablaba sobre su decisión de hacer un viaje de negocios a Jipijapa, Monte Cristo, y a Bahía de Caráquez, poblaciones situadas al norte de Guayaquil.

> Antes de dejar Guayaquil, alguien supo que tenía los nuevos testamentos, y entonces la demanda por ellos fue tan grande, que estuvo fuera de mi alcance salvar algunos de ellos para llevarlos, tal como era mi intención, a los otros lugares mencionados […] Pasando por las calles de Guayaquil —no una ni dos veces, sino casi todos los días— he visto con placer a los tenderos (y a la gente pobre que tiene puestos de venta) leer el sagrado evangelio de nuestro señor y salvador Jesucristo. Estoy convencido que de haber contado con otra cantidad diez veces mayor de libros, la hubiera vendido.
>
> A mi llegada a este puerto [Monte Cristo], no tenía nuevos testamentos, solamente unos pocos opúsculos y algunas de las instrucciones del sistema de enseñanza lancasteriano; di estos últimos, al igual que algunos opúsculos, a diferentes maestros de escuela. Fue asombroso, y a la vez placentero, ver [cómo] la gente joven (y de edad) se me acercaba o iba a mi alojamiento, para que les diera o vendiera un ejemplar […]
>
> Hace casi cuatro años, distribuí algunos testamentos en Monte Cristo, de los cuales vi uno o dos esta vez. Tal es el deseo por la palabra de Dios, que el gobernador y dos o tres personas más pidieron que les dejara el nuevo testamento que tenía para uso exclusivo, hasta mi regreso; me ofrecieron dinero y me rogaron traer, a mi retorno, el nuevo testamento o la Biblia completa.[24]

En vista de las hostilidades en Perú (donde se encontraba en ese momento) y de las halagüeñas perspectivas que se presentaban en la Gran Colombia, en 1824, Thomson decidió viajar a través de esta república, pasar por Guatemala y por México, y regresar luego a Gran Bretaña. En carta escrita desde Quito, el 19 de noviembre de 1824, indicó:

> Los dos objetivos que han ocupado más inmediatamente mi atención en Sudamérica son aquellos que comprenden el trabajo de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, y de la Sociedad Escolar Británica y Extranjera. Con estos dos objetivos salí de Lima hacia Bogotá […] Aunque […] el de la Sociedad Bíblica es el principal de este viaje.[25]

Thomson llegó a Guayaquil el 30 de septiembre de 1824 con un total de 800 nuevos testamentos y una biblia.[26] Allí encontró un cargamento más o menos igual al que llevaba. En seis días vendió un total de 741 nuevos testamentos. Recibió también propuestas de los magistrados para que permaneciera entre ellos, "con el fin de establecer escuelas según nuestro plan y promover los fines de la educación en general".[27] Thomson, sin embargo, no aceptó.[28]

El 14 de octubre de 1824 siguió su viaje al norte, con dirección a Quito; visitó las poblaciones de Babahoyo, Guaranda, Riobamba, Ambato y Latacunga, donde distribuyó un total de 251 nuevos testamentos.[29] A su paso por Ambato, Thomson convirtió en auxiliar suyo al teólogo católico, doctor Joaquín Miguel de Araujo, quien predicó a favor del nuevo testamento de Thomson, añadiendo "sabios consejos respecto a su lectura".[30]

El agente bíblico llegó a Quito el 7 de diciembre de 1824. Durante los 19 días de su

permanencia distribuyó un total de 360 nuevos testamentos; entre ellos, 50 comprados por las autoridades para las escuelas públicas, y 25, por el Provincial del Convento de San Francisco, “con el expreso propósito de poner un ejemplar en manos de cada uno de los frailes del convento”.[31]

Pero la bienvenida más calurosa e incondicional fue la de los marqueses de San José: Manuel de Larrea y señora. Durante su permanencia en Quito, se hospedó en su casa. El marqués era uno de “los próceres de la independencia”, que había participado en el primer intento de arrebatar el poder a los españoles en 1809, y formado parte, a su vez, de la Junta Soberana constituida “para la conservación de la verdadera religión, la defensa de nuestro legítimo monarca y la propiedad de la patria”.[32] Larrea permitió “vender los nuevos testamentos en su propia casa y animó a sus amigos a comprarlos”. Al indicarle Thomson la labor que cumplía la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, Larrea se ofreció como agente de la misma. Thomson le habló de la formación de una Sociedad Bíblica para el distrito de Quito, cuya sede debería estar en Quito. Larrea “se interesó plena y alegremente en este asunto, y prometió hacer todo lo que estuviera en su poder, para iniciar, y/o llevar a cabo, este proyecto, tan pronto como se presentara la oportunidad apropiada”.[33]

El 26 de noviembre prosiguió su viaje hacia el norte, pasando por las poblaciones del Otavalo, Ibarra y Tulcán, al norte de lo que hoy es Ecuador; y Pasto, Popayán, Neiva y Purificación, en lo que hoy es Colombia. En todos estos lugares vendió algunos ejemplares; llegó finalmente a Bogotá, el 29 de enero de 1825.[34]

En ese lugar, el agente bíblico tenía apenas dos nuevos testamentos. Esperaba encontrar un cargamento de escrituras, que le permitiera hacer el trabajo de distribución en la capital, para luego seguir su viaje hacia Guatemala y México; sin embargo, se encontró con que la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera no había hecho el envío. Decidió entonces concentrar sus esfuerzos en uno de los principales propósitos de su viaje: interesar a los mismos colombianos en la creación de una Sociedad Bíblica Nacional, cuya principal actividad (inicial) fuera la distribución bíblica en todo el país. Para cumplir este propósito, empezó a buscar los contactos necesarios y se preocupó por cultivar la amistad de las personas más influyentes de la capital, tanto en las altas esferas del gobierno civil, como en los círculos eclesiásticos.

En una serie de reuniones (en la capilla de la Universidad, que funcionaba en el convento de Santo Domingo) todos los presentes pudieron expresar sus opiniones a favor o en contra del proyecto. Finalmente, se obtuvo el voto “casi unánime” de crear la Sociedad Bíblica Nacional de Colombia, cuyo único fin iba a ser “imprimir el texto de las Sagradas Escrituras y promover su circulación” en Colombia, Sudamérica y por todo el mundo. La asamblea en que formalmente quedó organizada la nueva Sociedad Bíblica se llevó a efecto el 4 de abril de 1825. En ella fueron elegidos, como presidente, el ministro del Exterior del gobierno colombiano, Pedro Gual; como vicepresidente, el ministro de Hacienda José María Castillo; como tesorero, el senador José Sans de Santamaría; y como secretario, el padre Antonio Marcos Gutiérrez, quien era a su vez secretario de la Universidad.[35]

Ésta fue la culminación del viaje realizado por Thomson a través de la Gran Colombia, así como de su carrera, a lo largo de siete años, como difusor de la Biblia en América del Sur. De

esta forma da cuenta de la creación de la Sociedad Bíblica de Colombia:

> No necesito [decir] cuánto placer experimenté al presenciar este triunfo, ni cuántas preocupaciones que albergué previamente, respecto al resultado de estas reuniones, se calmaron de súbito, o fueron transformadas en aquella tranquilidad, aquella paz y gozo, que provienen de ver el nombre del señor glorificado entre los hombres […] ¡Éste es uno de los felices resultados de la revolución política! y es sólo uno de muchos; algunos de los cuales ya son visibles; los demás, vendrán en su orden, hermoso y natural.[36]

Lamentablemente, la existencia de la Sociedad Bíblica de Colombia fue efímera: Thomson salió de Colombia inmediatamente después de nacida la institución, de tal suerte que faltó, a ésta, el respaldo de su fundador.

LA REACCIÓN CONSERVADORA

Para comprender aún más el marco político religioso dentro del cual se desenvolvió Thomson a lo largo de su estadía, es importante considerar el punto de vista de las autoridades eclesiásticas católicas. De acuerdo con estas últimas, había dos objeciones que hacían inaceptables los libros distribuidos por las Sociedades Bíblicas: una, si bien las biblias distribuidas, tanto por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, como por la Bíblica Americana, eran de la versión católica del padre Scío de San Miguel, no traían éstas las notas explicativas exigidas por la Iglesia católica romana; y otra, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en 1824 (año en que Thomson pasó por Ecuador) dejó de incluir, en sus biblias, los libros apócrifos o deuterocanónicos, considerados por la Iglesia católica como inspirados por Dios y, por tanto, parte del canto sagrado.[37]

A estas objeciones, vino a incluirse la noticia de que el 5 de mayo del mismo año, el papa León XII había publicado la encíclica *Ubi Primum*, en la que condenaba la labor de las Sociedades Bíblicas:

> La iniquidad de nuestros enemigos llega a tanto, que —aparte del aluvión de libros perniciosos, por sí mismo hostil a la religión— se esfuerzan también en convertir, en detrimento de la religión, las Sagradas Letras dadas divinamente, para edificación de la religión misma. No se oculta, venerables hermanos, que cierta *Sociedad*, vulgarmente llamada *bíblica*, recorre con audacia todo el orbe; despreciadas las tradiciones de los santos Padres, contra el conocidísimo decreto del Concilio Tridentino, juntando para ello sus fuerzas y medios todos, intenta que los Sagrados Libros se viertan, o más bien, se perviertan en las lenguas vulgares de todas las naciones […]
>
> Para alejar esta calamidad, […] os exhortamos, venerables hermanos, a que os esforcéis a todo trance por apartar a vuestra grey [de esa Sociedad] a fin de que vuestros fieles adheridos al pie de la letra a las reglas de nuestra Congregación del índice, se persuadan de que “si los Sagrados Libros se permiten corrientemente y sin discernimiento en lengua vulgar, de ello ha de resultar, por la temeridad de los hombres, más daño que provecho”.[38]

Como consecuencia de todo esto, las biblias enviadas por Thomson a Ecuador fueron incautadas por las autoridades eclesiásticas. El reverendo John C. Brigham —enviado por la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras a realizar un viaje de observación en Hispanoamérica, iniciado en 1823— escribió desde Guayaquil, el 20 de octubre de 1825, diciendo:

> He tenido noticias de que una caja enviada el año pasado [a Quito] por el señor Thomson fue recogida y después quemada por los sacerdotes. Una parte de los vendidos por el señor Thomson en [Guayaquil], también ha sido recogida y quemada;

quienes quisieron retener los textos, los retuvieron.[39]

Cuando en 1826 Bolívar regresaba del Perú, contribuyó al fortalecimiento de los conservadores del Distrito Sur, al instituir las siguientes medidas: prohibición de la enseñanza de Bentham en las universidades; restablecimiento de los conventos menores; suspensión de la vigencia de la ley que prohibía la admisión de novicios menores de 25 años; reinstalación de los puestos de vicarios generales y capellanes en el ejército; institución obligatoria de clases de apologética de la religión católica en las escuelas; prohibición de las sociedades secretas; y, finalmente, estipulación, en el Decreto Orgánico del 27 de agosto de 1828, de la relación Iglesia-Estado, en los siguientes términos: “El gobierno sostendrá y protegerá la religión católica, apostólica, romana, como la religión de los colombianos”.[40] La reacción conservadora estaba en su apogeo.

Lucas Matthews en Guayaquil

La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera estaba preocupada por la necesidad de fortalecer el trabajo que Thomson había realizado en América del Sur. Consecuentemente, en 1826, contrató y envió al reverendo Lucas Matthews como su agente, con el mandato específico de “seguir los pasos del señor Thomson, hasta Colombia”.[41] Después de recorrer Argentina, Chile y Perú, este segundo agente de la Sociedad inglesa, llegó a Guayaquil en los primeros meses de 1828, justo cuando la Convención de Ocaña estaba sesionando, y el país se encontraba en medio de la crisis que condujo a la disolución de la Gran Colombia, en 1830.

Matthews fue recibido por Wheelwright —el industrial y cónsul estadunidense— que servía de agente voluntario de las sociedades bíblicas en Guayaquil. En vista de que Thomson, tres años antes, no había podido satisfacer la demanda de biblias, Matthews esperaba poder distribuir una buena cantidad; sin embargo, se encontró con que Wheelwright había estado muy ocupado en la distribución de las Escrituras publicadas por la Sociedad Bíblica Americana; en consecuencia, “el lugar estaba bien provisto”. Vio luego que las biblias distribuidas por la Sociedad Bíblica Americana incluían los apócrifos, mientras que las de la Británica y Extranjera los omitían. Naturalmente, esto “tenía un peso adicional, y se inclinó, decididamente, contra la venta de biblias”.

La visita de Thomson, aunada a la perseverante labor de Wheelwright, había tenido efecto. La Biblia era conocida y estudiada, por lo menos, entre la clase alta de Guayaquil; faltaba introducirla a la clase pobre. Matthews decidió entonces ofrecer los nuevos testamentos a las escuelas públicas donde, por carecer de libros de texto, cualquiera, sobre todo económico, era bienvenido. “Nadie que haya recibido o presenciado los efectos de la instrucción bíblica a edad temprana —decía Matthews— pensará que la introducción del Nuevo Testamento, como libro de texto en las escuelas infantiles, es cuestión insignificante.” Para el agente bíblico era vital la distribución de los nuevos testamentos entre los niños, porque éstos, por medio de la lectura, darían a sus padres la oportunidad de familiarizarse con su contenido, dado que la mayoría de ellos no sabía leer.[42]

Otro canal de servicio y de distribución lo encontró Matthews en una escuela de niñas

establecida en el antiguo convento de San Agustín,[43] cuyo sostenimiento estaba a cargo de una Junta Curadora de Damas.[44]

> Conociendo hasta qué punto los sentimientos de la Sociedad simpatizan con esfuerzos como los de estas honorables damas —escribió Matthews—, y cuán importante es estimularlas y ayudarlas, no vacilé en ofrecerle a la Junta una caja de nuevos testamentos.

Al ver el donativo hecho por Matthews, María Urbina, presidenta de la Junta, se mostró muy complacida.[45]

Una tercera oportunidad de distribuir gratuitamente la Biblia se le presentó a Matthews, cuando el intendente del Guayas, general Juan Illingsworth, le solicitó la donación de las Sagradas Escrituras para una escuela que el cabildo de la ciudad esperaba abrir muy pronto; él aceptó de inmediato y entregó 260 ejemplares del Nuevo Testamento.[46] Existen evidencias de que, durante su corta estadía en Guayaquil, Matthews puso 1 122 Escrituras en manos del pueblo.

MATTHEWS RECORRE LAS HUELLAS DE THOMSON

En una carta escrita el 11 de julio, Matthews informó que saldría de Guayaquil rumbo a las ciudades de Cuenca, Quito y Bogotá. Sabemos que estuvo trabajando en la primera de éstas por lo menos hasta finales de octubre, y también que el padre Vicente Solano —un franciscano que posteriormente se distinguió por su espíritu polemista y cáustico, en contra de todos aquellos que no estaban de acuerdo con él— "movió al doctor Landa [encargado del obispado de Cuenca], para que publicara una circular, ordenando recoger las biblias" distribuidas por Matthews; el mismo Landa se dirigió al vicario capitular de Quito, para insinuarle a éste hacer "otro tanto".[47] En el Distrito Sur de la dictadura de Bolívar de 1828, estas actitudes y prejuicios tenían pleno eco en el gobierno y Matthews estaba consciente; de manera que, al emprender su viaje hacia el norte, sabía que su trabajo peligraba.[48]

En su paso por Ambato, el agente bíblico visitó al doctor Araujo, quien ya había recibido, en 1824, a Thomson. Allí dejó 25 ejemplares del Nuevo Testamento, para que el doctor Araujo los distribuyera; sin embargo, 12 años más tarde, este último no lo había hecho, por temor a "incurrir en alguna censura eclesiástica".[49]

Al llegar a Quito, el jefe de policía, acompañado de un clérigo, le entregó a Matthews "una orden del Intendente, para incautar todos [sus] libros y colocarlos bajo la custodia del obispo […]"[50] Al parecer, esto fue el resultado de la prohibición emitida por el promotor fiscal del Obispado de Quito, doctor José Chica, de circular la Biblia protestante sin notas, por considerarla "trunca".[51]

Matthews partió de Quito sin libros rumbo a Bogotá, adonde llegó el 13 de diciembre tras un viaje azaroso; y al día siguiente escribió la última carta que recibió de él la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.[52] En la misiva, Matthews se refería así a las circunstancias de la obra bíblica en la Gran Colombia: "Desconozco la condición en la que se encuentran los asuntos de la Sociedad aquí, o la perspectiva que ésta tenga […] No puedo, sin embargo,

esperar nada favorable; mucho me temo que nuestras operaciones en Colombia, al presente, hayan concluido”.[53] El 3 de marzo de 1829, en efecto, el gobierno de Bolívar decretaba la prohibición de difundir la Biblia.

En cuanto a lo acontecido con Matthews después de su salida de la capital, a mediados de enero de 1829, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, al no recibir noticias de él durante meses, hizo las averiguaciones correspondientes. Se enteró, mediante la carta de un oficial inglés (el mayor John Powell), que aquél se había quedado en Honda por cerca de dos semanas, hasta la primera de febrero de 1829. Al no encontrar un barco disponible que lo llevara río arriba, rumbo a Cartagena, Matthews compró una canoa y contrató a un patrón con dos remeros, para que lo condujeran. En su carta, Powell decía que desde el 4 de febrero, fecha en que Matthews partió de Honda, no había sabido más de él; y por tal motivo especulaba:

> Es [probable] que la canoa sufriera algún accidente y perecieran todos los que estaban a bordo; o bien, que los barqueros lo robaran y asesinaran; creo que lo último es lo más [seguro]; porque muy rara vez embarcaciones de esa clase sufren accidentes cuando viajan río [arriba]. Como él estaba solo y desarmado, el dinero que llevaba consigo, su equipaje, o aun la canoa misma […] fueron tentación suficiente para que esos hombres cometieran tal crimen.[54]

De esta forma concluyó la vida de un hombre que hiciera grandes esfuerzos por difundir la Biblia en Ecuador, en momentos en que las fuerzas reaccionarias, durante la dictadura de Bolívar, hacían más difícil su labor evangelizadora.

CONCLUSIONES

A) Hubo algunos factores positivos que facilitaron la labor de Thomson, de Matthews y de los agentes voluntarios que difundieron la Biblia en Ecuador, durante el periodo de la Gran Colombia.

1. Entre éstos, el nuevo ambiente de libertad política que se respiraba en el país, y que permitía la entrada y difusión de nuevas ideas, fue el principal. La revolución de independencia abrió posibilidades de libertad que no existían durante la Colonia, lo cual facilitó, al principio del periodo, la libre distribución bíblica.

2. Había también hambre cultural en el pueblo de Ecuador. A pesar de que el elemento conservador se fortaleció a finales del periodo, es evidente que no decayó el interés del público desde la primera vez que el escritor anónimo distribuyera nuevos testamentos en Guayaquil (en 1820), hasta la visita de Matthews (en 1828). Había plena apertura por parte del pueblo. Quienes cerraron las posibilidades fueron las autoridades, especialmente las eclesiásticas.

3. Personas influyentes, laicos y clérigos ayudaban a los agentes bíblicos en la distribución de las Escrituras. Entre estos, podemos distinguir por lo menos tres grupos: primero, los criollos, que habían aceptado las ideas del liberalismo europeo y estadunidense, muchos de los cuales, ahora, ocupaban cargos en el gobierno. A este grupo pertenecían los magistrados de Guayaquil, los gobernadores de las provincias que visitó Thomson, los nobles con quienes

tuvo contacto en Quito, los miembros del gobierno central que formaron parte de la Sociedad Bíblica de Colombia, etc. Muchos estaban interesados en establecer relaciones comerciales más estrechas con el exterior; para ello, veían la necesidad de suprimir la intolerancia religiosa y de abrir las puertas del país a las influencias extranjeras, con el fin de lograr la vinculación con las naciones industriales, especialmente con Gran Bretaña.

Segundo, los extranjeros, provenientes de países protestantes, que habían participado en las guerras de independencia o que habían venido a estas tierras por razones profesionales o de negocios.[55] Por otro lado, al abrirse las fronteras al libre comercio con el exterior, muchos extranjeros vinieron a establecerse temporal o permanentemente en nuestro territorio, con el fin de fundar empresas comerciales o de representar las de sus países. Naturalmente, muchas de estas personas eran protestantes que, aun cuando no tuvieran la intención de hacer una labor proselitista, sí expresaban, de alguna manera, sus convicciones cristianas. En algunos casos, se constituían en activos agentes de la difusión bíblica o, por lo menos, facilitaban el trabajo a quienes venían con esa intención. A este grupo pertenecían el industrial y cónsul estadunidense en Guayaquil, Wheelwright y su socio Robinet; y el intendente del Departamento de Guayaquil, general Juan Illingsworth.[56]

Tercero, los clérigos liberales e ilustrados que respondieron tan positivamente, sobre todo durante la visita de Thomson. Los casos más destacados fueron el doctor Araujo, en Ambato, y los clérigos que participaron en la formación de la Sociedad Bíblica de Colombia. Muchos de ellos ejercían influencia no sólo religiosa, sino política, ya que en múltiples ocasiones, en especial en cuanto al Distrito Sur (hoy Ecuador), ellos eran precisamente los hombres que lo representaban en los congresos nacionales.[57] En muchos casos éstos fueron los clérigos que dieron la bienvenida a Thomson y a sus libros.

4. Otro factor que sin duda favoreció la distribución bíblica durante este periodo fue el empeño que el gobierno liberal tenía en la creación de un sistema de educación pública para las clases populares en toda la república. Cuando Matthews llegó a Guayaquil, encontró algunas escuelas públicas que no existían en 1824, tiempo en que Thomson pasó por la ciudad. Es decir, como resultado del esfuerzo educativo del gobierno, Matthews encontró un público lector más amplio entre la clase pobre. Por eso, aunque la clase alta educada ya estaba bien provista de las Escrituras, él pudo hacer en el puerto una distribución mayor que Thomson.

5. Lo anterior está relacionado con la carencia de fondos, por parte del gobierno, para proveer de libros de lectura a las escuelas. Cualquier libro, especialmente a precio módico, era bienvenido. Tal fue el caso de las Escrituras distribuidas por las sociedades bíblicas.

6. Un factor que también favoreció, sobre todo al trabajo de Thomson, fue el elemento de novedad de la distribución bíblica. Hasta ese momento la Biblia era conocida sólo por un grupo de personas educadas, particularmente clérigos. Pero aun estos últimos no disponían de suficientes biblias en castellano. Cuando llegaron los agentes bíblicos protestantes por primera vez, se hizo una distribución más amplia de las Escrituras.

7. En los momentos en que la Gran Colombia adoptaba ideas políticas y filosóficas nacidas en los países de los agentes bíblicos, y en que se abría aquélla al comercio con Inglaterra, Estados Unidos y otras naciones protestantes, la procedencia de estos agentes como difusores fue un factor positivo que predisponía (a muchos) a recibirlos y escucharlos. Consciente o inconscientemente, los identificaban con el progreso y el adelanto ambicionados

por los nativos.

B) Había también factores que limitaban las posiblidades de éxito de los agentes bíblicos.

1. En el caso de Thomson, su distribución estuvo dirigida a las clases “ilustradas” y a los clérigos, y muy poco al pueblo común; y no porque quisiera marginar a la gente, sino porque el pueblo en general era analfabeto y no estaba en condiciones, por tanto, de leer el Nuevo Testamento.

2. Además, aunque Thomson hizo una excelente labor enfocada a una distribución futura, faltó darle a ésa un seguimiento inmediato. Desgraciadamente, las circunstancias no permitieron hacerlo.

3. El ánimo inicial de muchos clérigos —antes de la llegada de Matthews— se vio disminuido a raíz de tres razones específicas: una, de la condenación que la encíclica *Ubi Primum* hacía de las sociedades y de la difusión de las Escrituras en lenguaje común; dos, de la publicación, sin notas, de las biblias, por parte de las mismas sociedades, y tres, de la supresión, en las ediciones de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, de los libros apócrifos.

4. El Decreto Orgánico y otros que restringían la libertad de pensamiento y daban fuerza a la acción del elemento conservador, regían en los tiempos en que comenzaba la dictadura de Bolívar, y en los que Matthews visitaba el interior del país, a mediados de 1828. Ya no sería posible, desde esos momentos, una difusión masiva de la Biblia en el país, sino hasta el triunfo del partido liberal, en 1895.

* Washington Padilla J. es coordinador de la investigación sobre protestantismo en la región andina, que la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) promueve.

[1] Entre las que surgieron, destacan: la Sociedad Misionera Bautista, en 1792; la Sociedad Misionera Londinense, en 1795; la Sociedad Misionera de Glasgow, en 1796; la Sociedad Misionera de la Iglesia (anglicana), en 1799; la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, en 1804; todas éstas en las islas británicas. En los Estados Unidos aparecieron entidades similares: la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras (Board of Comissioners for Foreign Missions), en 1810; la Unión Misionera Bautista, en 1814; la Sociedad Bíblica Americana, en 1816; la Sociedad Misionera Extranjera Unida, en 1817; la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal, en 1819, etc. Véanse J. Dillenberger y C. Welch, *El cristianismo protestante* (Buenos Aires, La Aurora, 1944), pp. 158-169; Justo González, *Historia de las misiones* (Buenos Aires, La Aurora, 1970), pp. 220-224; Lars P. Qualben, *A History of the Christian Church* (Nueva York, Thomas Nelson and Sons, 1942), pp. 392-394.

[2] Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, Nova Terra, 1974), pp. 133 y ss.

[3] No es fácil reorganizar a un país y darle una nueva orientación; menos aún cuando los nuevos gobernantes liberales buscan conformar la realidad económica, política y cultural en sistemas desarrollados en otras latitudes radicalmente diferentes de las que se daban en ese momento en América.

[4] Margarita Peña y Mortimer Marañón, *Colombia, su historia y geografía resumidas* (Bogotá, Norma, 1980), pp. 26 y 45.

[5] Fernando Velasco, *Ecuador: subdesarrollo y dependencia* (Quito, Ed. El Conejo, 1981), p. 123.

[6] Citada por Samuel Guerra en “El ocaso de los ídolos”, Suplemento cultural de *El Comercio* (Quito, año III, núm. 110), pp. 13-14.

[7] Juan Maiguashca, “El desplazamiento regional y la burguesía en Ecuador, 1760-1860”, en *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social en Ecuador* (Cuenca, Universidad de Cuenca-Banco Central de Ecuador, 1978), 1.1, p. 31.

[8] Jorge Villalba, “La década grancolombiana”, en *Historia de Ecuador* (Barcelona, Salvat Editores, 1980), p. 132.

[9] Es el caso del historiador católico ultraconservador, Julio Tobar, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX* (Quito, Ed. Ecuatoriana, 1934), pp. 88 y ss. Como lo dice muy bien John Tate Lanning: “Lo que se llama secularización era en realidad, muy a menudo, el más puro regalismo”. Véase John Tate Lanning, “The Enlightment in Relation to the Church”, en *The Americas*, 14 (1958), p. 493.

[10] Tal fue el caso precisamente del padre Juan Azuero quien apoyó no solamente el movimiento de independencia, sino también el deseo del nuevo gobierno por “obtener el patronato sobre la Iglesia”. Véase Karl Schmitt, “The Clergy and the Enlightment in Latin America”, en *The Americas*, 15 (1959), p. 388; véase también Tobar, *La Iglesia ecuatoriana*.

[11] Véanse Karl Schmitt, “The Clergy”, y John Tate Lanning, “The Enlightment”.

[12] Julio Tobar, *La Iglesia ecuatoriana*, pp. 88 y ss.

[13] Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia*, p. 138.

[14] Citado por Julio Tobar, *La Iglesia ecuatoriana*, pp. 129-130, quien además comenta lo siguiente: “En el plan del 26, esos autores, analizados por Azuero, adquirían carta de ciudadanía […] Santander [ordenó] enseñar [allí] filosofía por los sensualistas Desttut de Tracy y Condillac; el derecho público eclesiástico por Lakis, regalista acérrimo, y por el ensayo sobre *Las libertades de la Iglesia española en ambos mundos* […] y la historia eclesiástica por Pellizzia o Tomasini. Constant, Lepage, Wattel, Bentham debían servir para el estudio del Derecho público general.” *Ibidem*, p. 130.

[15] Kent B. Mecum, *Vicente Rocafuerte, el prócer andante* (Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1983), p. 100.

[16] Jaime Rodríguez, *El nacimiento de Hispanoamérica* (México, FCE, 1980), pp. 138-139. Véase el minucioso relato que hace de esta experiencia, el mismo Rocafuerte, en Colección Rocafuerte, vol. XIV, “Mensaje a la Nación”, núm. XI.

[17] *Bible Society Record*, vol. 36, núm. 1 (Nueva York, 15 de enero de 1891), p. 2.

[18] Jaime Rodríguez, *El nacimiento*, p. 240.

[19] Véase, por ejemplo, el comentario del colombiano José M. Groot, que Julio Tobar cita *en La Iglesia ecuatoriana*, pp. 122-123.

[20] Entre ellos se encontraba William Wheelwright, un industrial y comerciante que fue, de 1824 a 1828, el primer cónsul estadunidense en Guayaquil.

[21] *American Bible Society IX Report* (1825), p. 15.

[22] *American Bible Society X Report* (1826), p. 6.

[23] *Ibidem*, p. 46.

[24] Samuel Escobar, ed., *Precursores evangélicos: Diego Thomson y Francisco Penzotti* (Lima, Ed. Presencia, 1984), pp. 110-112. Al respecto, el anónimo escritor añade que casi cuatro años antes ya había distribuido nuevos testamentos en "Monte Cristo"; lo cual significaba que la primera distribución bíblica en Ecuador se realizó en el momento mismo de la emancipación de Guayaquil con respecto a España, en 1820.

[25] James Thomson, *Letters on the Moral and Religious State of South-America, Written during a Residence of Seven Years in Buenos Aires, Chile, Peru and Colombia* (Londres, James Nisbet, 1827), p. 218.

[26] *British and Foreign Bible Society* (en adelante *BFBS) XXII Report* (1826), p. 86.

[27] James Thomson. *Letters*, p. 220. El congreso de Cúcuta de 1821, había expedido varias leyes que encerraban la intención de promover la instrucción pública. Como consecuencia de ello, se había creado en Guayaquil, en agosto de 1822, el primer colegio público; pero "en 1824, el intendente Juan Paz Castillo se quejaba de la 'escasez de profesores capaces de desempeñar, con provecho, las cátedras del colegio', y pedía al gobierno la creación de rentas y la provisión de buenos maestros". Véase Darío Guevara, *Vicente Rocafuerte y la educación pública en Ecuador* (Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955), p. 59.

[28] "Al declinar el honor que se me hacía —dice— tuve que luchar con mis sentimientos, pero no con mi juicio. Aunque mi deber me obliga a seguir el viaje, sin embargo, a consecuencia de estas propuestas, no [pude] menos que tomar un interés adicional en el progreso de la educación, en los lugares mencionados." James Thomson, *Letters*, p. 220.

[29] *BFBS XXI Report* (1826), p. 95. La estrategia que usaba Thomson, generalmente, era la de ponerse en contacto directo con la principal autoridad regional, a la que presentaba cartas de recomendación, con el fin de interesarla no sólo en la distribución inmediata de las Escrituras, sino en la distribución futura.

[30] Julio Tobar, *La Iglesia ecuatoriana*, pp. 182, 184 y 212-213.

[31] James Thomson, *Letters*, p. 225. Wheelwright, agente de la Sociedad Biblica Americana, en carta del 5 de enero de 1837, señala que si bien "todas las copias de las Escrituras que [Thomson y Matthews] trajeron —más 4 000— fueron recopiladas y depositadas en la Casa de la Morada, por orden del obispo de Quito […] Yo he visto estos libros —dice— en algunos de los conventos, y todavía están en posesión de los monjes, quienes los esconden para evitarse la necesidad de entregarlos a las autoridades eclesiásticas", Washington Padilla J., "Cartas de un portador de la palabra de vida" (poligrafiado inédito), p. 28.

[32] Pedro Fermín Cevallos, *Historia de Cevallos* (Guayaquil, Quito, Publicaciones Educativas Ariel, si.), t. 1, p. 52. En ese momento (1809) Fernando VII era prisionero de Napoleón en Francia; y España había sido invadida por los ejércitos franceses.

[33] James Thomson, *Letters*, p. 227.

[34] A finales de 1824, las fuerzas de Bolívar estaban librando las últimas batallas contra las españolas en Perú; mientras tanto, el general Sucre —subordinado de Bolívar—, justamente cuando Thomson viajaba (el 9 de diciembre de 1824) de Quito a Bogotá, dio el golpe de gracia al ejército español, en la Batalla de Ayacucho. Con esto fue sellada definitivamente la emancipación política de América Hispana.

Comentando la significación de este hecho, Thomson dice: "la liberación del país (del yugo español) y el rápido progreso del

trabajo del Señor están íntimamente identificados”. Véase James Thomson, *Letters*, p. 239.

35 Fue elegido además un comité directivo de 12 miembros, la mitad de los cuales estaba constituida por eclesiásticos, y la otra, por laicos. La primera suscripción colectada en la misma asamblea produjo 1380 pesos. El vicepresidente de la república, en ejercicio de la presidencia, Francisco de Paula Santander; así como el ministro del Interior, aportaron también, además de la suscripción anual de 20 pesos, donaciones especiales.

36 *American Bible Society X Report* (1826), p. 42.

37 La Sociedad Bíblica Americana siguió el ejemplo de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en 1828. Por cartas de Lucas Matthews, escritas en 1828, sabemos que las biblias de la Sociedad Bíblica Americana, distribuidas ese año en Ecuador, tenían todavía los apócrifos.

38 Enrique Dezinger, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 1955), p. 374.

39 *American Bible Society X Report* (1826), p. 50.

40 Véase Julio Tbbar, *La Iglesia ecuatoriana*, pp. 131 y ss.

41 *BFBS XXIII Report* (1827), p. LXV.

42 *BFBS XXV Report* (1829), pp. 89-90.

43 Andrade, *Historia de Ecuador*, p. 329.

44 Darío Guevara, *Vicente Rocafuerte*, p. 329,

45 *BFBS XXV Report* (1829), p. 90.

46 *Idem*.

47 Julio Tobar, *La Iglesia ecuatoriana*, p. 184. Los prejuicios, el desconocimiento del protestantismo y del problema del canon bíblico, encerrados en fray Vicente Solano, pueden ser juzgados en virtud del contenido de su ensayo *Causas que han corrompido a Europa*. Para Solano, causaba horror ver los estragos que los protestantes habían hechos en sus sociedades bíblicas. Según él, la lectura de la Biblia en idioma vulgar, sin la inteligencia de la Iglesia católica y de los santos padres, era “otra causa que [había] influido en la corrupción de costumbres”: “La escritura en idioma vulgar —dice Solano— no puede tener autoridad alguna en materia de religión y costumbres, sin la aprobación de la Iglesia [católica]”. Véase Vicente Solano, *Obras escogidas* (Guayaquil, Quito, Publicaciones Educativas Ariel, s. f.), t. 1, p. 90.

48 Véase la carta que escribió en Bogotá, el 14 de diciembre de 1828, y que reposa en los archivos de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (Bible Society’s Archives, Cambridge University Library). Allí expresaba ya su temor de que el gobierno incautara sus libros.

49 Carta escrita en Quito, el 1º de enero de 1836; en Washington Padilla J., “Cartas”, p. 21.

50 Carta del 14 de diciembre de 1828 ya citada.

51 Hernán Rodríguez C., “Solano, su espíritu, su obra, su prosa”, en Vicente Solano, *Obras*, p. 12. El Ecuador de 1828 ya no era el mismo que Thomson visitó cuatro años atrás. En 1824, regía la Constitución de Cúcuta (no definición a la religión del Estado y libertad de prensa); ahora, en octubre o noviembre de 1828, regía el Decreto Orgánico de la dictadura de Bolívar, que “sostenía y protegía la religión católica, apostólica, romana, como la religión de los colombianos”.

52 En esta carta Matthews menciona al cónsul general de Gran Bretaña, James Henderson, a quien entregó los papeles relativos a los libros incautados por las autoridades de Quito; se dirigió a él con la esperanza de que su gobierno ayudara a recuperarlos.

53 Carta del 14 de diciembre de 1828 ya citada.

54 Carta del mayor John Powell, escrita en Cartagena el 16 de agosto de 1830, que reposa en los archivos de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.

[55] No hay que olvidar que, en los ejércitos de Bolívar, participaron más de 5 000 europeos —la mayor parte ingleses—, muchos de los cuales se quedaron en el país, después de obtenida la victoria.

[56] Tanto Thomson como Matthews mencionan otros nombres extranjeros en sus cartas, que no aparecen en este ensayo.

[57] "Durante todo el periodo colombiano, fue el clero una de las primordiales fuerzas políticas: los cargos de representantes a los congresos de Bogotá se confiaban casi siempre a altos miembros del sacerdocio del sur… Esa elección provenía, ora de la influencia de que disponía el clero como factor de índole religiosa, ora de su prestancia intelectual", Julio Tobar, *La Iglesia ecuatoriana*, p. 209.

VII. NOTAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LIBERALISMO, FRANCMASONERÍA Y PENETRACIÓN PROTESTANTE EN CENTROAMÉRICA

ARTURO PIEDRA SOLANO*

DESDE hace poco tiempo la relación estrecha que se dio entre liberalismo y protestantismo en el pasado, ha sido asunto discutido entre estudiosos de la materia; sin embargo, no se habían hecho —hasta hoy—[1] suficientes análisis que abordaran este tema de vital importancia, porque nos pone en contacto con las raíces históricas que facilitaron el ingreso del protestantismo al área centroamericana. El tema, por otra parte, adquiere importancia porque nos revela las alianzas políticas que el protestantismo estableció desde los primeros días de su actividad en Centroamérica.

En este trabajo, que cubre las regiones de Costa Rica y Guatemala, se hace alusión a la primera época del liberalismo y de la francmasonería, así como a la primera etapa del protestantismo costarricense.

EL INTERÉS RELIGIOSO DE LOS LIBERALES

Al parecer, tanto el liberalismo como la francmasonería estaban convencidos de que sus postulados trascendían el ámbito socioeconómico; tan era así, que llegaron a considerarse portadores de un ideal espiritual, imposible de ser llevado a la práctica histórica por las religiones. De tal suerte, pues, se puede hablar de la plena certeza que estas corrientes tenían sobre lo elevado de sus principios filosóficos, en proporción con el cristianismo tradicional latinoamericano, predicado en la forma en que lo hacía la Iglesia católica romana del momento.

El carácter pragmático de las enseñanzas liberales fue exaltado por sus ideólogos, quienes veían que la religión formal carecía del mismo. De este modo, los francmasones se sintieron representantes de una religión superior; a tal grado que podemos ver esa actitud en opiniones como la siguiente:

> La francmasonería cumple con las enseñanzas, aplicándolas en una conducta diaria, en una forma que las iglesias cristianas no han logrado hacerlo. Es, debido a esto, que a muchos francmasones les resulta agradable concurrir a sus logias, mientras que en la Iglesia se sienten aburridos, porque cuanto dice y hace el sacerdote a menudo parece tener muy poco contacto con la vida.[2]

Abundan los asuntos bíblicos y teológicos tratados por la francmasonería, a pesar de que siempre rehusó ser una religión en sus escritos, en los inicios del movimiento en América Latina. Lo anterior es cierto en razón de que hay suficiente material informativo para determinar una etiología de la hermenéutica que utilizaron los francmasones en sus argumentos.[3]

Uno de esos asuntos teológicos es el cuestionamiento a la inclinación de las religiones hacia un deísmo práctico, en detrimento del principio bíblico que sostiene la acción continua de Dios en la vida humana.[4] Esta desviación atribuida por los francmasones al cristianismo tradicional la retoma la Iglesia católica, adjudicándosela luego a ellos (con la diferencia de que en el caso de éstos, tal inclinación aparece como un elemento teórico, pues en la práctica exaltan, para el mejoramiento de la sociedad, el concurso y la responsabilidad humana, más que la participación de las fuerzas ultraterrenas).[5]

Según los liberales —quienes se consideraban síntesis de los principios religiosos más elevados—, su preocupación por el bienester social hizo que su ideología se colocara a la altura de la mejor expresión del cristianismo.[6] Por lo tanto, el exclusivismo de las religiones, dada la posición de los liberales (influida en gran medida por el positivismo) perdía legitimidad.[7] La inoperancia de la religión tradicional, desde la óptica de su utilidad en el desarrollo de los pueblos, era señalada por los liberales. De esta manera, entonces, la religión natural predicada por los liberales logró imponerse al catolicismo.

Lorenzo Montúfar, como ministro de Instrucción en Guatemala, expresó esta perspectiva:

> Ya fuera en la enseñanza de la religión natural, o en cualquier otra ciencia práctica, el criterio para evaluar un sistema educativo era su utilitarismo […Lorenzo Montúfar] ministro de Instrucción Pública señalaba en 1877 que Samuel Morse no aniquiló las distancias traduciendo a Virgilio; que Benjamín Franklin no dominó el raso comentando a Santo Tomás de Aquino, y Robert Fulton no inventó la navegación a vapor, explicando el Apocalipsis […] Si queréis que haya moralidad y justicia, enseñad al pueblo las leyes de la naturaleza, que leyes divinas son.[8]

REFORMAS A LA RELIGIÓN TRADICIONAL

El punto anterior ilustra la manera en que los liberales se sintieron genuinos profesantes de una religión pragmática, superior a la católica, lo cual les dio autoridad para sugerir reformas de fondo al cristianismo latinoamericano.[9] Buscaban los liberales, mediante estas reformas, eliminar los rasgos políticos subversivos de la religión.[10] Se requerían medidas de diversa índole para que la religión experimentara el cambio deseado por los liberales, y una vez en el poder éstos, tratarían de introducir modificaciones a la religión que predicaba el catolicismo.[11]

Los liberales pretendían alcanzar una religión que no cuestionara el *statu quo*, mucho menos que se viera involucrada en un plan de transformación del orden establecido. Por ello criticaban la militancia política del clero católico, que atentaba contra el sistema vigente.[12] En otras palabras, los liberales no permitirían que la Iglesia católica utilizara los símbolos religiosos para indisponer al pueblo. El desprestigio de la Iglesia católica promovido por los liberales se derivó del papel político desempeñado por ella.[13]

Los liberales deseaban una religión pragmática que lograra enmarcarse dentro del incipiente sistema capitalista introducido por ellos en los países centroamericanos. Esta nueva religión "científica", conforme a lo predicado por el positivismo, llevó a los intelectuales liberales a buscar un debilitamiento del catolicismo.[14]

PROTESTANTES Y LIBERALES

La iniciativa del presidente Justo Rufino Barrios por hacer que el protestantismo ingresara en Guatemala responde a dos razones: una, a su determinación por entablar discusiones sobre esta posibilidad en los Estados Unidos; y otra, a su decisión por traer de aquel país al presbiteriano John C. Hill, primer misionero protestante en Guatemala. Barrios relacionó a las autoridades protestantes con las más altas esferas del gobierno liberal de Guatemala[15] y facilitó las condiciones de infraestructura suficientes para que el protestantismo se estableciera en la nación centroamericana.[16]

Este apoyo que los protestantes recibieron del gobierno liberal de Barrios hizo que aquéllos se identificaran con los liberales de Centroamérica, pues temían la reconquista del poder por parte de los conservadores, quienes consideraban que el protestantismo era un aliado del liberalismo.[17] Por ello, los protestantes, en el contexto de una guerra regional que Barrios podría ocasionar al buscar la unidad centroamericana, vieron como natural su registro en el ejército,[18] no obstante el riesgo existente en cuanto a perpetuar en el poder a un hombre cuyas intenciones eran afianzar los privilegios de su clase.

La muerte de Barrios y el ascenso al gobierno del general Manuel Lisandre Barillas hizo que los misioneros estuvieran más al pendiente de los cambios que pudieran afectar a su Iglesia. Durante los dos primeros años, Hill intentó mantener las buenas relaciones con Barillas.[19] De hecho, el cambio de presidente no ocasionaría problemas; sus nuevos dirigentes provenían de la misma clase que los anteriores. Esta situación continuaría hasta entrado el siglo XX.[20]

INTERÉS TÁCTICO DEL PROTESTANTISMO

La conexión existente entre Iglesia católica y conservadores había venido representando el principal obstáculo para los liberales. De allí que éstos buscaran, con la ayuda del protestantismo, debilitar a la Iglesia católica, no obstante conocer la influencia que ésta ejercía en los sectores populares.

La llegada del protestantismo a Guatemala fue interpretada por los conservadores como muestra del interés que los Estados Unidos tenían en "protestantizar" aquel país. Así lo explicó un miembro del Partido Conservador:

> La persecución al catolicismo con que Justo Rufino había comenzado sus reformas, ahora tomaba otro aspecto. Como el hierro no pudo aniquilar la fe del pueblo guatemalteco, Rufino llamó en su auxilio al protestantismo yanqui. Protestantes estadunidenses están siempre listos a emprender esta clase de conquistas, de acuerdo con su lema: *Americanization through evangelization* (evangelizar para americanizar). Con este objeto, han creado verdaderas empresas mantenidas con abundante dinero.[21]

Las apreciaciones de este autor conservador no estaban lejos de lo que sucedía en esos momentos. El misionero Haymaker reportó así una entrevista que sostuvo con Barillas:

> Una de las primeras preguntas que el presidente me hizo fue: ustedes, ¿en qué nos pueden servir? Yo le respondí, llamando

> la atención al poder liberador del evangelio a la actitud de nuestra Iglesia en cuanto a la obediencia y apoyo al existente poder civil […] si el presidente y su gabinete [van a ser] amistosos a nuestros intereses, [esto será por] la utilidad [que les representa el] protestantismo no porque [crean] en el evangelio.[22]

La respuesta del misionero correspondía a las expectativas políticas del presidente liberal, respecto a tener una "religión práctica" que, lejos de oponerse al orden establecido, lo apoyara. A pesar de ello, una vez que los protestantes habían cumplido con su misión política, perderían en parte el apoyo de los liberales. Así se expresó un misionero:

> Los que han prometido un apoyo económico por años, lo hicieron con la idea de que la misión no duraría más de uno, y ahora que ven que la obra va a perdurar, ya no son tan liberales [en su manera de aportar] como en el principio parecieron. Incluso, algunos que nos consideran de los más respetables, prácticamente desistieron en la ayuda a la misión. Sin embargo, se está resumiendo alrededor de nosotros un grupo sustancial de hombres trabajadores de la mecánica y hombres trabajadores, quienes muestran muy claramente que aprecian al máximo las ventajas de la misión. Los carpinteros del ferrocarril [Central R. R. Co.] hace dos semanas me regalaron un elegante púlpito que cuesta unos 100 pesos […][23]

Para 1885 —cuando los liberales habían creado las condiciones políticas para perpetuarse en el poder y perdido su interés en el protestantismo—[24] se abriría una nueva fase en la historia del movimiento protestante: sectores de estratos sociales inferiores le empezaron a brindar apoyo.

Hacia la última década del siglo XIX, tanto liberales como protestantes se necesitaban; aunque eran los segundos quienes necesitaban más de los primeros. Para ese entonces, las estructuras del gobierno liberal se habían consolidado y, aunque los protestantes habían fracasado en su afán por debilitar el poder del catolicismo en el pueblo, todavía eran necesarios para el gobierno.[25]

Prueba de la utilización política que los liberales hicieron del protestantismo es el hecho de que las prácticas religiosas del catolicismo no fueron abandonadas por la gran mayoría de los primeros.[26]

Como lo afirmara un misionero protestante que vivió en Guatemala durante mucho tiempo: "Barrios, a pesar de que se opuso a la Iglesia católica, jamás se apartó de ella, llegando a tener un sacerdote [el padre Ángel María Arroyo] como su más íntimo, durante los 12 años en que fue presidente".[27]

Rodolfo Cardenal describe la situación de la Iglesia católica antes y durante el gobierno de Barrios:

> constatamos una serie de actividades ambiguas […] la presencia del gobierno en pleno en los *Te Deum*, en las celebraciones de Semana Santa, y hasta [en] la [de] *Corpus Christi;* la exoneración de los clérigos del servicio militar, el tañer de las campanas el día [en] que es electo Barrios; la solicitud de capellanes para el ejército, y el poner, en los estatutos de la nueva [academia militar], [la necesidad de] una capilla […][28]

Ya desde el momento en que los liberales controlaron el poder político, una vez eliminado el orden colonial con el apoyo de la Iglesia católica, buscaron aliarse con la Iglesia a fin de evitar que ésta se sublevara.[29] Este temor quedó manifiesto en la enmienda propuesta por Martín Barrundia y Rafael Arroyo al artículo 24 de la Constitución:

> El ejercicio de todas las religiones, sin preeminencia alguna, queda garantizado en el interior de los templos, pero su libre ejercicio no [significa] ejecutar actos subversivos o […] prácticas incompatibles con la paz y el orden público; [no] da

derecho [a] oponerse a las obligaciones civiles o políticas.[30]

En el fondo, los liberales —conscientes de que no se podían desarraigar los sentimientos religiosos del pueblo— prefirieron amoldar la religión a sus expectativas políticas y, dados sus temores respecto a las actividades subversivas de la Iglesia católica, se inclinaron por otra religión, cuyo pragmatismo se impusiera a su contenido doctrinal.

FRANCMASONES Y PROTESTANTES

En Centroamérica, muchos de los pioneros del protestantismo estuvieron ligados a la francmasonería; de allí que el protestantismo y la masonería no fueran movimientos antagónicos.[31] Sin proponérselo, la francmasonería resultó beneficiosa para los protestantes, al defender en principio la libertad de culto[32] y, en la práctica, declararse contra el monopolio de la Iglesia católica heredado de la Colonia, que se oponía a todo cambio social.

Por otra parte, existían importantes alianzas entre francmasones y protestantes. En Costa Rica, por ejemplo, los pioneros de la francmasonería fueron también cofundadores del protestantismo costarricense. La figura del doctor Ricardo Brealey, miembro de una logia en Heredia, destaca en este contexto principalmente porque los primeros cultos protestantes —pese a que la Constitución de entonces lo prohibía— fueron celebrados en su casa.[33]

En Guatemala, dada la estrecha relación entre protestantes y francmasones, se les llegó a ver como un solo movimiento; aunque fue la Iglesia católica la que contribuyó a propagar tal impresión. La Misión Presbiteriana, por ello, se encargó de desmentir: “Esta Iglesia no es, como muchos creen, una logia de francmasones. No hay ninguna cosa oculta o misteriosa; todo es claro, es el simple culto de los cristianos primitivos”.[34]

Por otra parte, si bien es cierto que la lucha de los francmasones contribuyó al establecimiento del protestantismo, también es comprobable que, en la medida en que pasaba el tiempo, eran palpables los efectos negativos provocados en el trabajo protestante.[35] Cuando se daban problemas en la francmasonería, luego tenían repercusión en el protestantismo.[36]

Los adversarios del protestantismo utilizaron el término “masón” como un estereotipo estigmatizante, aplicado a todos aquellos portadores de simpatía y respeto hacia la nueva religión introducida en Guatemala. La Misión Centroamericana (organización protestante que hizo su aparición después de la última década del siglo XIX) informaba que precisamente el término masón era el calificativo que los católicos atribuían a sus feligreses: a los de la Misión. Esta Misión estaba lejos de establecer alianza alguna (por su origen fundamentalista) con liberales y francmasones. Prueba de ello es la mínima referencia que en los informes misioneros se hace de la situación política y de los gobernantes liberales. Mientras que en los informes de los misioneros presbiterianos se citan con frecuencia verdaderos análisis de la situación política de Guatemala, en la Misión Centroamericana, por otra parte, los informes se reducen a meros afanes proselitistas, sin importar mucho el contexto sociopolítico de la nación.

AFINIDADES ENTRE FRANCMASONERÍA Y PROTESTANTISMO

¿En qué medida existió afinidad ideológica entre estas dos corrientes? Siete son los rasgos que caracterizaron esta afinidad en ambas sociedades. El primero —que las llevó a legitimar las condiciones sociales imperantes, por injustas que éstas fueran— era la sumisión que se inculcaba a los feligreses de ambas, respecto al Estado.

Pese a esto, el comportamiento de liberales y francmasones era diferente al de los protestantes. Los francmasones, como los liberales, se interesaron en conservar las estructuras políticas y sociales introducidas por ellos a fin de evitar cambios profundos que pudieran alterar sus planes de clase o grupo alternativo.[37] En el protestantismo, la perspectiva acerca del Estado era fruto, por un lado, de la visión teológica y, por otro, de los condicionamientos impuestos por el mismo liberalismo.

La desaparición de la autonomía religiosa frente al poder político coincidió con la llegada al poder de los liberales. En un sentido, la neutralidad política de la francmasonería aparecía como un dogma que sólo podía ser comprendido a través de sus ideas y aspiraciones como parte del poder político. Los siguientes consejos a francmasones, dados por un antiguo miembro de la francmasonería centroamericana, dan más luz sobre lo anterior:

> El que pretenda que la verdadera [franc]masonería busca mezclarse con la política, atacar a los gobiernos y entrar en consideraciones, desconoce la institución, la desnaturaliza completamente. [Están] obligados (como francmasones) a obedecer y cumplir los mandamientos de las leyes morales. [Deben] ser ciudadanos de costumbres pacíficas como todos los francmasones, y [estar] sujetos a las autoridades civiles del país en donde [residan] o [trabajen], no debiendo jamás [mezclarse] en conspiraciones. En este contexto, es que se contempla que todo miembro de la [franc]masonería "debe ser amante de su país y amante de sus leyes".[38]

Un segundo rasgo que identificaba tanto a los francmasones como a los protestantes era el relacionado con los valores éticos. En ambos, el comportamiento ético no trascendía la conducta individual, es decir que ni a uno ni a otro interesaban los problemas de orden estructural, generadores de los males sociales. Las exigencias de orden personal e individual aparecían como un requisito importante, que debían cumplir los miembros de la francmasonería. Para ser miembro de la antigua Asociación Masona de Centroamérica, por ejemplo, se estipulaba que se debía "gozar de buena opinión y de buen concepto moral e intelectual".[39]

Un tercer rasgo refuerza la idea de que la democracia y el protestantismo son perfectamente compatibles. Los liberales pensaban que, mientras la Iglesia católica mantuviera su poder en las conciencias populares y en la sociedad en general, no podía existir democracia en los países latinoamericanos.[40]

Un cuarto rasgo donde convergían el protestantismo y la francmasonería, o el pensamiento liberal en general, es el que se refería a la perspectiva teórica a propósito del trabajo.[41] Para protestantes y liberales, el trabajo no estaba en función de la realización humana; era el ser humano el que estaba para servir al trabajo. Además, prácticamente se aceptaba como natural la explotación laboral. Los liberales, como representantes de un capitalismo que se abría paso en América Latina, opinaban que el trabajo productivo de las grandes masas sería un factor determinante en el desarrollo de tan pobres naciones. Con base en esto, repudiaron el derroche

del dinero y aconsejaron la práctica del ahorro; también los protestantes tomaron en cuenta lo anterior en su discurso moral. Por eso, los miembros de la francmasonería debían cumplir prácticas muy similares a las que el protestantismo exigía a sus feligreses.[42]

Un quinto aspecto en el que también tuvieron afinidad protestantes y francmasones es el que se relacionaba con algunas cuestiones teológicas de fondo. La francmasonería, como ya lo hemos asentado, habló mucho de religión y teología, pero sus fundamentos, en este particular, eran muy similares a los predicados por el protestantismo; es decir, encierra un carácter abstracto en las definiciones teológicas.[43]

El temor que se tenía a los cambios sociales de fondo y a la legitimación del sufrimiento humano, como fruto de las leyes divinas, era un sexto rasgo que aparecía en estas dos sociedades. Aunque en el liberalismo este temor tiene fundamentos políticos, en el protestantismo su origen es más que todo teológico.[44]

Por último, tanto la francmasonería como el protestantismo compartían una perspectiva muy similar en cuanto a los pobres. Pareciera que la existencia de éstos fuera necesaria, para que los fieles pudieran mostrar la eficacia de sus convicciones religiosas o filosóficas.[45] Pero la francmasonería, cuando impedía el acceso de los pobres a la organización, mostraba precisamente un desinterés de fondo por ellos. La Asociación Masona de Centroamérica dejaba afuera a los pobres, al determinar que para ser socio de la orden, "hay que tener medios propios u ocupación decorosa, que proporcione los recursos necesarios para su subsistencia".[46]

En el caso del protestantismo, a los pobres no se les impedía el acceso a la organización, como en la francmasonería, pero se evadía una seria valoración teológica que bien podía incidir en la vida y misión de la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Podemos concluir, por lo anterior, que la francmasonería y el liberalismo buscaron una relación fraterna con el protestantismo; porque, dentro de los planes de los primeros, como clase social en ascenso, se requería de una ideología religiosa que pudiera competir y limitar a la Iglesia católica; esta última, por perpetuar sus intereses y el papel asignado por el orden colonial, formó parte de los sectores que habían heredado el poder político.

Dentro de esta coyuntura, cuyo fin era sustituir el poder político, el protestantismo buscó abrirse paso en la sociedad centroamericana. De allí, pues, que ambas organizaciones fueran utilizadas recíprocamente para lograr sus objetivos particulares.

Ahora, si el trasfondo político del contexto centroamericano en esta época fue un elemento importante, promotor del acercamiento entre protestantismo y liberalismo, no podemos omitir el hecho de que el trasfondo teológico liberal (del presbiterianismo y del metodismo) fuera en realidad una preparación ideológica para aquellos misioneros que llegaron primeramente a Centroamérica, aceptando con naturalidad las aspiraciones y postulados de los liberales.

* Es profesor de Historia de la Iglesia, en el Seminario Bíblico Latinoamericano, de San José, Costa Rica.

1 Por tal motivo, un equipo de investigadores decidimos —bajo el apoyo y estímulo de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA)— darnos a la tarea de incursionar en este campo, con el afán de encontrar la medida en que se fue dando esa relación estrecha entre liberalismo, masonería y protestantismo.

2 Federico Góngora, *Mis últimos documentos de la masonería centroamericana, 1809-1939* (San José, Costa Rica, Imprenta Española, 1942), p. 280.

3 Si procedemos a valorar la oposición activa que los liberales enfrentaron de la Iglesia católica, nos damos cuenta de que aquéllos buscaron responder con las mismas armas.

4 La crítica mencionada se aprecia en la siguiente afirmación: "comúnmente, las religiones enseñan que Dios creó el universo en el comienzo, pero dicen muy poco […] respecto a lo que Dios está haciendo ahora, […] a este mundo nuestro tan lleno de desorden […] la francmasonería nos enseña que Dios no sólo creó el universo en sus comienzos, sino que […] está continuamente trabajando sobre él y moldeándolo en una forma mejor". Véase *idem*.

5 Por ello, liberales y masones insisten en que, de acharcárseles un grado de religiosidad, éste debe ser situado dentro del marco de una "religión de la acción". Véase *idem*.

6 Desde esta perspectiva se ubica la opinión de Ignacio López, quien, en 1877, decía: "Si el liberalismo genuino, si el progreso del siglo XIX no fuera compatible con la justicia y la caridad evangélica, más valiera retroceder." Citado por Jorge Mario García Laguardia, en *El pensamiento liberal de Guatemala* (San José, Costa Rica, EDUCA, 1977), p. 106.

7 En el liberalismo, por tales motivos, la moral —al ligarse más con la naturaleza que con los dogmas— atraviesa por un proceso de secularización. M. A. Herrera, en su prólogo al libro *Filosofía positivista de Comte* (1888), confirma lo anterior: "Las sectas religiosas han intentado constituirse en director[a]s de la moralidad del individuo y de la sociedad, deseando (porque así está en los intereses de cada una) hacer prevalecer la suya […] La moral no debe seguir siendo patrimonio de ninguna secta religiosa, política o filosófica; todas deben profesar la única moral que existe, la que está sujeta a las leyes invariables como las que rigen en el orden físico, por lo tanto nuestra misión es estudiar unas y otras mediante los mismos procedimientos, y [compilarlos] en [una] forma [de] universal aceptación". Véase *ibidem*, p. 243.

8 H. J. Miller, *La Iglesia católica y el Estado en Guatemala, 1871-1885* (Guatemala, Editorial Universitaria, 1975).

9 A pesar de sus apreciaciones, el arraigo de la Iglesia católica en los sectores populares, impedía que el sentimiento liberal respecto a su superioridad religiosa sobre la católica fuera completamente aceptado por el pueblo.

10 Se referían en concreto a las manifestaciones (de la religión) que atentaban contra el poder político alcanzado por la nueva clase social, y que la Iglesia católica —aprovechando el control que tenía de las masas— buscaba minar.

11 Una de esas medidas religiosas consistía en la exigencia de preparación teológica impuesta al clero por el gobierno de Guatemala. La siguiente cita nos da una visión de cómo tal exigencia fue recibida entre el clero: "El decano recordó al gobernador de la Mitra que, de acuerdo con los reglamentos, debía instar a sus sacerdotes que no hubieran completado sus estudios teológicos, a que lo hicieran en la Universidad. Insistí [en] que todas estas reglamentaciones intentaban formar un sacerdocio más adecuado". H. J. Miller, *La Iglesia católica*, p. 401.

12 El grado de efectividad que podía tener una reforma de la práctica del cristianismo se manifestaba en la preocupación de la Iglesia por el estado de las almas y de su vida interna, dejando a un lado el orden social. La Iglesia católica, como sabemos, mostró interés por los asuntos sociales, no en función de la suerte de las grandes mayorías explotadas de la población indígena, sino del servicio brindado a las oligarquías conservadoras, que se mantuvieron en el poder hasta la llegada de las liberales, a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

13 El control de la actividad política de la Iglesia católica forma parte de la preocupación que el general Francisco Morazán, liberal y masón, deja entrever en las siguientes palabras: "La religión se presenta hoy entre nosotros con toda su pureza, y sus verdaderos enemigos, que la tomaban en sus labios para desacreditarla, no la harán aparecer ya como el instrumento de las venganzas. Yo procuraré que se conserve intacta y que proporcione a los centroamericanos los inmensos bienes que brinda a los que la profesan". Rafael Bardales, *Pensamiento político del General Francisco Morazán* (Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1985), p. 42. La polémica en torno a la libertad de culto y al consecuente subsidio económico que el Estado debía dar a la Iglesia católica se une a la iniciativa del Estado Liberal, por conformar una expresión religiosa acorde a sus aspiraciones

de poder.

[14] *Ibidem*, pp. 2-3.

[15] Para una descripción sobre la llegada de Hill a Guatemala, véase Eduardo Haymaker, *Footnotes on the Beginning of the Evangelical Movement in Guatemala* (Guatemala, mimeografiado, 1946), p. 15.

[16] El sentimiento de las autoridades eclesiásticas de la Iglesia católica, en este particular, fue contrariado por las facilidades que el gobierno liberal otorgó a las autoridades protestantes.

[17] *Cfr.* Pedro Joaquín Chamorro Zelaya, *El patrón: biografía de Justo Rufino Barrios* (Managua, Ed. La Prensa, 1966), p. 357.

[18] *Cfr.* R. 161, 12 de marzo de 1885, pp. 6-7 (337).

[19] Véanse, por ejemplo, R. 161, 11 de abril de 1885 (350) y R. 161, 1º de mayo de 1886 (363).

[20] En 1905, los protestantes informan a los lectores de su órgano informativo que "el gobierno continúa muy amistoso con nosotros". Véase CAB, vol. IX, vol. IV, 15 de octubre de 1905, p. 12.

[21] Pedro Joaquín Chamorro Zelaya, *El patrón*, p. 357. Esto se corrobora en las palabras del liberal doctor Lorenzo Montúfar. "La extensión del protestantismo en Guatemala podía disminuir el poderío del arzobispo, de los curas, de los monjes y de las monjas; y por eso nos convenía." Véase Lorenzo Montúfar, *Memorias autobiográficas* (Guatemala, Tipografía Nacional), primera parte, p. 86.

[22] R. 161, 17 de octubre de 1887 (523).

[23] R. 161, 12 de diciembre de 1884, p. 3.

[24] Haymaker lo dice claramente: "los positivistas y otros hombres no creyentes […] asisten a una o dos reuniones por curiosidad o para golpear al clero, y después se apartan". Eduardo Haymaker, *Footnotes*, p. 36.

[25] Esto se evidencia en un reporte hecho por un misionero sobre su encuentro con un prominente liberal político, quien solicitaba "un número de buenos maestros escolares protestantes (quizá como unos 23), uno para cada departamento de la República", para ayudar con la labor educativa. R. 162, 8 de octubre de 1898, p. 1.

[26] Francisco Lainfiesta dice que con Barrios "no escasearon los bautizos, desempeñando su papel de padrino con notable resignación y paciencia". Francisco Lainfiesta, *Apuntamientos para la historia de Guatemala* (Guatemala, Ed. José de Pineda Ibarra, 1975), p. 245.

[27] Burguess, *Justo Rufino Barrios*, pp. 330-331.

[28] Enrique Dussel, *et al.*, *Historia general de la Iglesia en América Latina: América Central* (Madrid, Ediciones Sígueme, 1985), p. 289.

[29] Los liberales pedían de la Iglesia que se comportara como lo había hecho durante el régimen colonial, con la diferencia de que ésta no recibiría ahora el reconocimiento y la protección exclusiva por parte del Estado.

[30] Jorge Mario García Laguardia (comp.), *El pensamiento liberal de Guatemala* (San José, Costa Rica, EDUCA, 1977), p. 123. Incluso antiliberales de la época, según podemos notar en la siguiente afirmación, coincidían en la necesidad de que la Iglesia católica estuviera sujeta a los principios constitucionales: "porque el deber de los ministros del culto católico —decía Ángel Arroyo— es predicar [a los pueblos] paz, orden, progreso, respeto a las autoridades, obediencia a las leyes, [y oposición a] las tenebrosas maquinaciones de los que se quieren insurreccionar […]" Jorge Mario García Laguardia, *El pensamiento liberal*, p. 158.

[31] La situación de gran intolerancia ideológica provocada por las persecuciones a masones y protestantes orilló a las dos corrientes a formar causa común frente a la Iglesia católica.

[32] Véase Federico Góngora, *Mis últimos documentos*, p. 19.

[33] Federico Góngora, *Mis últimos documentos*, p. 190; Ricardo Blanco Segura, *1884: el Estado, la Iglesia y las*

reformas liberales (San José, Ed. Costa Rica, 1984), p. 186.

[34] R. 161 (s. f.).

[35] Véase, por ejemplo, R. 162, 8 de noviembre de 1893.

[36] Incluso, la identificación protestante con el liberalismo hizo que aquél entrara en crisis en varias ocasiones.

[37] Si los masones mostraban alguna beligerancia contra el sistema vigente, fue porque éste no representaba sus intereses de clase.

[38] Federico Góngora, *Mis últimos documentos*, p. 16.

[39] No cumplir estas disposiciones morales, por tanto, era exponerse a ser excluido de la organización; por ejemplo, en la masonería, eran expulsados aquellos que hubieran incurrido en robo, calumnia, difamación, injuria o abuso de confianza. Véase Obregon Loría, *La masonería en Costa Rica*, pp. 86 y 88.

[40] Véase, por ejemplo, Láscaris, *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, p. 138.

[41] Los misioneros protestantes, pasando por alto las condiciones laborales inhumanas, a las que nuestros antepasados habían sido sometidos, avalaron ciegamente el discurso liberal sobre el trabajo, que se fundamentaba en la vagancia del indígena y en la necesidad del progreso.

[42] Véase Obregón Loría, *La masonería en Costa Rica*, p. 80. La visión del trabajo, desde luego, generó conflicto entre libérales e Iglesia católica, al grado de que los primeros declararon que “no era prohibido trabajar en días domingos”. Véase Diego Manuel Chamorro, “Por qué son conservadores los conservadores”, en *Revista Conservadora* (Managua, Nicaragua), abril de 1968, p. 10.

[43] Véase Federico Góngora, *Mis últimos documentos*, p. 9.

[44] No obstante la estrecha relación que se teje entre estas dos corrientes, se amalgamaron ambos intereses para encubrir las verdaderas causas del sufrimiento.

[45] A lo más lejos que han llegado estas organizaciones, en este asunto, es a definir un programa filantrópico que no muestra interés por cuestionar las estructuras sociales generadoras de la pobreza.

[46] Obregón Loría, *La masonería en Costa Rica*, p. 86.

VIII. LAS SOCIEDADES PROTESTANTES Y LA OPOSICIÓN A PORFIRIO DÍAZ EN MÉXICO, 1877-1911

JEAN-PIERRE BASTIAN*

ESTUDIAR los orígenes del protestantismo en México nos remite a considerar un fenómeno religioso marginal, en general poco estudiado por la historiografía mexicana de los siglos XIX y XX. Los escasos ensayos existentes pertenecen al género de la hagiografía misionera o, al contrario, a investigaciones cuya primera característica es el juicio de valor frente a un fenómeno religioso heterodoxo, sospecho de tener raíces estadunidenses y por lo tanto de pertenecer a una estrategia conspirativa del vecino norteño. En esta última línea, no faltaron los historiadores profesionales que convergieron con las interpretaciones ideológicas católicas romanas, las cuales a menudo denunciaron la disidencia religiosa, protestante o no, bajo el pretexto de que ésta amenazaba la integridad nacional.[1]

Recientemente, sin embargo, algunas investigaciones de fenómenos prerrevolucionarios y revolucionarios a nivel regional han mostrado la posible importancia de estos actores religiosos disidentes en la conformación de vanguardias revolucionarias en contextos rurales, en particular en el centro sur del estado de Tlaxcala y en la Chontalpa tabasqueña. En Chihuahua, también, una tesis reciente ha prestado atención a la afiliación protestante de la famila de Pascual Orozco y de colaboradores cercanos en el levantamiento revolucionario de noviembre de 1910.[2] Estas indicaciones nos han llevado a interrogarnos sobre la posible correlación entre la adhesión a prácticas religiosas disidentes anticatólicas, y la conformación de redes revolucionarias que pudieran explicar la participación de estos actores protestantes en la oposición al régimen de Porfirio Díaz y revelar una de las bases de la revolución maderista. Para realizar esta tarea fue necesario replantear el problema de los orígenes del protestantismo en México: no a partir de su supuesta exogeneidad fundamental, sino mediante la consideración, en primer lugar, de su práctica asociativa endógena. Sólo un estudio que permitiera reconstruir las redes de las congregaciones protestantes, examinando su progresión y sus concentraciones —como también el sentido liberal radical de la práctica asociativa— podría restituir la importancia relativa de un objeto de estudio descuidado hasta hoy por la historiografía.

Las razones políticas y sociales que existieron a raíz de la difusión de un fenómeno religioso heterodoxo deben permitir superar las explicaciones causales que enfatizaban el origen y el carácter exógeno de ese movimiento, para centrarnos en los factores internos que permitieron la adopción de tales creencias y prácticas, por algunas minorías. En otras palabras, nos interesa más bien preguntarnos por qué se difundieron, en México, estas asociaciones protestantes entre 1877 y 1911. ¿Cómo? ¿Dónde? ¿En qué contexto político? ¿Qué tipo de prácticas e ideas ofrecieron? ¿Cuáles fueron sus repercusiones sociales y políticas? ¿En qué medida no fueron las únicas, sino que pertenecieron a modelos asociativos en expansión? Con base en estos interrogantes hemos emprendido el estudio de las sociedades protestantes en México entre 1877 y 1911. Pero antes de examinarlas durante este periodo, es

necesario aclarar su génesis.

LIBERALISMO RADICAL Y SOCIEDADES PROTESTANTES

Como lo han notado varios historiadores, al liberalismo moderado de los constituyentes de 1857 en materia religiosa, sucedió un liberalismo radical cuya expresión fueron las Leyes de Reforma de 1859.[3] El contenido anticlerical y fundamentalmente anticatólico de estas leyes centradas en los grandes principios liberales de la separación de la Iglesia y del Estado, la libertad de culto, la secularización de los cementerios y del registro civil y la prohibición de las manifestaciones externas del culto, desembocó en la ruptura de relaciones con el Vaticano. Este contenido, en esencia anticatólico, de las Leyes de Reforma se debió a la actitud antiliberal de la Iglesia católica y al sostén activo que ella prestó a las tentativas conservadoras de retomar el poder. Es sobre esta confrontación entre la Iglesia católica romana como portadora de valores y concepciones políticas corporativistas y el Estado liberal, deseoso de someter la Iglesia al Estado en un principio y de reducirla a la esfera privada individual —cuando no pudo realizarse la primera alternativa— como hay que entender el origen de la disidencia religiosa en México.

De hecho, una de las primeras medidas intentadas por Juárez al entrar a la Ciudad de México, en enero de 1861, fue promover un cisma católico mexicano por medio de su ministro, Melchor Ocampo. Este intento fracasó tanto por la débil respuesta que encontró en unos pocos "padres cismáticos" llamados constitucionalistas, como por la cohesión que mostró la jerarquía católica mexicana por la precariedad de la situación política y la guerra contra la intervención extranjera.[4] El imperio, no obstante, si bien devolvió a la Iglesia algunas de sus prerrogativas, no modifico básicamente los grandes principios liberales de separación entre la Iglesia y el Estado. Fue más bien un paréntesis durante el cual unos pocos liberales anticatólicos no dejaron de interesarse en la organización de asociaciones religiosas anticatólicas. El triunfo liberal de 1867 permitió reiniciar con mayor vigor la tentativa de cisma católico con la creación de un comité de laicos, entre los cuales se encontraba José María Iglesias. De nuevo ningún obispo se unió al cisma, que por lo tanto no tuvo legitimidad católica; sólo unos pocos clérigos se adhirieron y el gobierno les ofreció algunas parroquias de la Ciudad de México.

Fueron más bien unas 50 sociedades religiosas reformistas con mucha autonomía las unas con las otras las que surgieron entre obreros textiles, como por ejemplo en la fábrica La Hormiga de Tizapán, o entre jornaleros e indígenas de comunidades en conflicto con las haciendas vecinas, como en el distrito de Chalco, Estado de México, y Tizayuca, Hidalgo.[5] Su difusión marcaba pautas que serían recurrentes en el futuro. Los adherentes a este tipo de asociaciones surgían de sectores sociales en transición, como lo eran obreros de origen rural siempre en contacto con el campo por la precariedad de su situación ante las crisis económicas frecuentes, y los cierres de fábricas y de minas; por su lado, los jornaleros, aparceros y pequeños propietarios miembros de estas asociaciones, provenían de comunidades rurales en vía de descomposición debido a los efectos conjugados de la

expansión de las haciendas, el ferrocarril en construcción y las fábricas textiles cercanas, como en el caso del distrito de Chalco. Los dirigentes de estas sociedades religiosas reformistas eran en su mayoría ex oficiales del ejército juarista, quienes al regresar a sus poblaciones asumían un liderazgo político, religioso, liberal y radical, que tomaba la forma de asociaciones anticatólicas, cuyo modelo eran las logias francmasónicas. Así, Juan Amador, en Villa de Cos, Zacatecas, escribano de Hacienda, publicó desde 1856 varios libelos violentamente anticatólicos, luchó en el ejército del general González Ortega, alcanzando el grado de coronel; fundó en 1886 una sociedad católica evangélica en su pueblo, y también, al año siguiente, erigió un templo que tenía nexos con asociaciones similares en algunas poblaciones vecinas.[6] Más que de un movimiento unitario, se trataba de una serie de congregaciones sin organización, pero entre las cuales predominaba un modelo asociativo francmasónico, horizontal, en ruptura con el modelo católico clerical, vertical. Eran asociaciones de hermanos, como se llamaban ellos mismos, donde se proferían discursos anticatólicos más que prácticas religiosas, que pretendían mantener un catolicismo mexicano que hubiese reproducido el modelo jerárquico romano con su distinción entre clerecía y laicismo.

El cisma, sin embargo, era limitado y a la muerte de Juárez, en julio de 1872, existían en toda la república unas 60 congregaciones reformistas sin organización propia ni proyecto específico, fuera del mero anticatolicismo ligado a luchas políticas locales. Además, Juárez, aunque comentó con Justo Sierra que le hubiera gustado ver la propagación del protestantismo entre los indígenas para enseñarles a leer en lugar de encender velas, apoyaba tibiamente el cisma y adoptaba más bien una posición moderada, en relación con la Iglesia católica.[7] A su muerte, se esperaba que su sucesor, Sebastián Lerdo de Tejada, siguiese el mismo camino. Al contrario de lo esperado, Lerdo radicalizó la posición liberal en materia religiosa, buscando erradicar para siempre la influencia política del clero. Entre 1873 y 1875, el gobierno de Lerdo no sólo hizo constitucionales las Leyes de Reforma, sino que expulsó las órdenes religiosas e implantó un estricto control de las prácticas religiosas, prohibiendo las manifestaciones externas del culto católico romano.[8]

En este contexto, entre septiembre de 1872 y principios de 1874, cinco sociedades misioneras protestantes estadunidenses metodistas, presbiterianas y congregacionalistas, decidieron emprender actividades proselitistas en México, juzgando la situación favorable.[9] Unos 20 misioneros llegaron al país y establecieron contactos con las redes religiosas reformistas existentes. Lo significativo es que inmediatamente todos los líderes religiosos reformistas aceptaron transformarse en protestantes en un tipo de arreglo, verdadero *modus vivendi*, entre misioneros foráneos y dirigentes mexicanos. Mientras los primeros ponían a disposición los recursos económicos para construir o comprar templos, levantar escuelas y desarrollar una prensa, los segundos ofrecían sus redes religiosas. Por lo tanto, el modelo asociativo protestante se desarrolló en continuidad con el modelo religioso reformista, cuyas pautas se encontraban en las sociedades masónicas, con dirigentes mexicanos que tenían interés fundamental en seguir su lucha política contra la Iglesia católica.

El régimen de Lerdo favoreció la difusión del protestantismo como base liberal radical en el marco de su confrontación con la Iglesia católica.[10] En un ambiente de intensa lucha política

marcada por levantamientos —cristeros en el centro del país (Michoacán, Querétaro)—, las congregaciones reformistas convertidas en protestantes se duplicaron. Para 1876, sumaban 129 congregaciones. Éstas habían crecido en las regiones en donde ya existían, entre obreros textiles y mineros, en donde ofrecían organizaciones similares a las mutualistas, con escuelas, cajas de ahorro, además de los servicios propiamente religiosos. Pero también se mantenían en zonas rurales de pedagogía liberal radical, como los distritos ya citados. Además del anticatolicismo que las caracterizaba, las asociaciones religiosas disidentes asimilaban paulatinamente un protestantismo pragmático en el cual predominaba una religión sencilla sin dogmas, más bien ética, que consistía en la práctica de reglas morales como no tomar, no fumar, el respeto al matrimonio, y el rechazo de las prácticas con los juegos de azar. Estas asociaciones tenían mucha similitud con otras del mismo tipo, como las sociedades espiritistas, que también se difundían al mismo momento, y las mutualistas, cuyo auge se dio durante el régimen de Lerdo.[11]

Integradas por minorías, estas asociaciones tenían como característica esencial ofrecer, al individuo, pautas y modelos organizativos, en ruptura con los modelos corporativos tradicionales, ligados en gran parte al catolicismo. En este sentido, la penetración protestante —si es que hubo tal penetración— fue más bien una continuidad con el liberalismo radical de las sociedades religiosas reformistas y un modelo asociativo, portador de valores y prácticas modernas, que atrajo a minorías liberales radicales —cercanas al régimen de Lerdo de Tejada— por anticatólicas, minorías que defendían además un respeto absoluto a la ley como instrumento de defensa de las instituciones liberales (ley, de hecho, poco respetada por el propio régimen lerdista, que buscaba su reelección en 1876). La contradicción entre prácticas tradicionales (basadas en pautas de control social de tipo patrimonial) y una constitución impuesta por minorías liberales y reivindicadas por ellas de manera utópica, iba a tejer el espacio en el que podía desarrollarse un liberalismo metafísico, de respeto absoluto a la ley, cuya raíz, en parte, era el juarismo y, ante todo, el lerdismo. Esta contradicción, que Porfirio Díaz y los científicos buscaron superar, fundó la práctica social y política de las asociaciones religiosas protestantes y está en la base de la razón de ser de su propagación, como lo veremos ahora.

UNA GEOGRAFÍA LIBERAL RADICAL

Durante el porfiriato, las congregaciones protestantes sextuplicaron su número pasando de 129 en 1876, a ser aproximadamente 700 en 1911. Su progresión fue muy rápida hasta 1890 cuando ya eran unas 500, para disminuir paulatinamente hasta 1911 (véase el cuadro VIII.1 A y VIII.1 B). Para medir la importancia de las redes de congregaciones protestantes, convendría compararlas con otras sociedades promotoras de asociaciones similares, como por ejemplo las espiritistas y las logias. Se carece de estadísticas en cuanto a las primeras, aunque sí se sabe que para 1890 —en el momento de la integración de las logias a la Gran Dieta masónica controlada por Díaz— eran 115 las logias afiliadas al Gran Oriente del Valle de México, órgano rector de la Gran Dieta Simbólica. A pesar de que éstas no representaban todas las

logias mexicanas, es significativo que las redes de congregaciones protestantes, las cuales se escapaban al control del gobierno, hayan sido entre cuatro y cinco veces mayores.[12] Aún más significativa que su número fue su dispersión geográfica.

CUADRO VIII. 1A. *Estadísticas de la membresía protestante en México 1882-1910*

Año	*1882*	*1888*	*1892*	*1900*	*1907*[a]	*1910*[b]	*1910*[c]
Miembros	13 096	12 135	16 250		20 638		30 000
Adherentes	27 300	26 967	49 512		38 864		40 000
TOTAL	40 396	39 102	65 762	53 667	59 502	68 839	70 000

[a] Henry O. Dwight, *The Blue Book of Missions for 1907* (Nueva York, Funk and Co., 1907), p. 37.

[b] Moisés González Navarro, *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910* (México, Secretaría de Economía, Talleres Gráficos de la Nación, 1956), p. 13.

[c] William Ross, *Sunrise in Aztec Land* (Richmond, Virginia, Presbyterian Committee of Publications, 1922), p. 110.

FUENTES: Frederick A. Ober, *Travels in Mexico and Life Among the Mexicans* (Boston, Estes and Lauriat, 1888); *El faro* (México) 15 de febrero de 1888, p. 30; William Butler, *Mexico in Transition from the power of Political Romanism to Civil and Religious Liberty* (Nueva York, Hunt and Eaton, 1892), p. 300.

CUADRO VIII. 1B. *Número de congregaciones protestantes en México 1875-1910*

Año	*1875*	*1882*	*1888*	*1892*	*1897*	*1903*	*1910*
Número	125	239	393	469	600	550	700

FUENTES: William Butler, *Mexico in Transition from the power of Political Romanism to Civil and Religious Liberty* (Nueva York, Hunt and Eaton, 1892), p. 300; William Ross, *Sunrise in Aztec Land* (Richmond, Virginia, Presbyterian Committee of Publications, 1922), p. 110; *La antorcha evangélica* (Zacatecas, Zac.), 1876; *The Missionary Review of the World* (Nueva York), 1888, 1897, 1903; *The Missionary Herald* (Boston), 1888.

Entre 1877 y 1911, las congregaciones protestantes se mantuvieron en los espacios de la parte central de México donde habían sido las sucesoras de las sociedades religiosas reformistas. Pero se desarrollaron en nuevos espacios que llaman la atención.

En primer lugar, redes de 20 y hasta 40 congregaciones se formaron en regiones de antigua

pedagogía liberal, como el distrito de Zitácuaro, Michoacán, y las Huastecas hidalguense y potosina, desde 1878 y 1879. En el distrito de Zitácuaro, 10% de la población adulta se adhirió al presbiterianismo, tanto en la cabecera del distrito como en pueblos como Tuxpan, Jungapeo y rancherías vecinas. En Hidalgo, el distrito de Zimapán y las poblaciones vecinas de Pisaflores, Jiliapán y Jacalá, tuvieron un fenómeno similar. En Pisaflores, pueblo estudiado en particular por Franz J. Schryer como una economía ranchera, toda la población se convirtió, incluyendo las principales familias y el patriarca fundador del pueblo. Un fenómeno similar ocurrió en el mismo estado, esta vez bajo la influencia conjugada del metodismo y de las logias, alrededor de Zacualtipan y a lo largo de la vega de Meztitlán hasta poblaciones colindantes del estado de Veracruz (Platón Sánchez). En la Huasteca potosina, minorías liberales radicales también se adhirieron al protestantismo, en poblaciones como Rayón, donde también se encontraba una asociación espiritista. Estas regiones se caracterizaban por ser periféricas al México central; por haber secularizado bienes del clero; por ser zonas de colonización reciente con una economía ranchera en expansión, y una producción agroexportadora basada en el café y el plátano, entre otros.[13]

Un segundo tipo de espacio propicio a la propagación de sociedades protestantes, fue el relativo a los estados donde existieron fuertes antagonismos regionales, en los que las redes de congregaciones protestantes vinieron a reforzar la autonomía de regiones periféricas de los mismos, frente a las élites de sus capitales. Mientras las élites porfiristas estatales adoptaban (con una centralización política creciente) la conciliación activa con la Iglesia católica —siguiendo en eso el ejemplo del gobierno central—, las élites regionales antagónicas, desplazadas del poder, promovían prácticas religiosas heterodoxas protestantes, aunque también espiritistas y masónicas, con el fin de asegurar una mayor autonomía ideológica y religiosa y, a final de cuentas, política también.

Así, en el estado de Puebla, el metodismo se difundió particularmente en la sierra norte del estado, en los distritos de Xochiapulco y Tetela de Ocampo, con apoyo de los clanes de los caudillos liberales Juan C. Bonilla y Juan N. Méndez, quienes habían apoyado el movimiento de Tuxtepec; sin embargo, al perder el poder estatal entraban en una oposición solapada a las élites urbanas del estado.[14] De igual manera, en Tabasco, el presbiterianismo se difundió a partir de 1883 en la Chontalpa (región pantanosa y poco poblada, pero en expansión económica ranchera) siguiendo el camino de las logias de Comalcalco, Paraíso y Cárdenas, además de encontrar conversos en rancherías y pueblos vecinos. Ahí también el apoyo inicial del gobernador Eusebio Castillo (1883-1885) y del coronel Gregorio Méndez (caudillos de las guerras liberales) permitió estructurar un espacio ideológico antagónico a la capital del estado, una vez que el poder político fue tomado de nuevo por las élites urbanas de San Juan Bautista, tachadas de españolas, porque controlaban las casas de comercio del estado.[15]

Un tercer caso significativo, esta vez en Chihuahua, fue la propagación del congregacionalismo en el oeste del estado, en particular en el distrito de Guerrero, donde familias como los Orozco y Frías de San Isidro, pequeños propietarios de minas, comerciantes y arrieros, se encontraban entre los primeros miembros a partir de 1885. Otra red de congregaciones se conformó desde Parral hasta Galeana, en pueblos de tradición de resistencia al estado central como Cusihuiriachic y Namiquipa, además de Ciudad Guerrero,

donde ocurrieron varios levantamientos antifiscales y contra la hegemonía política del gobierno del estado.[16] Un cuarto estado fue característico de las influencias regionales en la conformación de redes de sociedades religiosas heterodoxas. En el estado de Tlaxcala, las congregaciones metodistas se difundieron en el centro sur, en el valle del Atoyac, región donde alternaban ranchos medianos, microaparcerías y fábricas textiles. La veintena de asociaciones metodistas reclutaron a sus miembros entre una población mixta de jornaleros-campesinos-trabajadores textiles del centro sur; mientras, el norte del estado, donde existían grandes haciendas pulqueras, fue totalmente cerrado a este tipo de asociación.[17]

En otras partes del país, las haciendas y los hacendados mismos se opusieron y fueron también hostiles a ellas por amenazar el control que ejercían sobre sus peones mediante el catolicismo. Los miembros de estas congregaciones protestantes no fueron ni hacendados ni peones, pero tampoco indígenas de comunidades rurales, integradas por el catolicismo tradicional. Sorprende su difusión en regiones predominantemente rurales, un tanto alejadas de los centros políticos y económicos. Reclutaron a sus miembros entre minorías rurales compuestas de rancheros y jornaleros ligados a una economía agroexportadora (como en la Huasteca y la Chontalpa), donde ante todo existían intereses políticos antagónicos a los del centro de los estados. Las sociedades protestantes atrajeron élites rurales interesadas en los servicios educativos, en los valores individualistas y en la relativa desacralización o secularización que ofrecía el protestantismo, tachado de religión moderna, frente al tradicionalismo católico.

Además de los sectores rurales de las periferias del centro del país, las congregaciones protestantes reclutaron en el norte, en particular, trabajadores migrantes: jornaleros algodoneros de La Laguna y mineros de las principales poblaciones mineras como Concepción del Oro, Zacatecas, Sierra Mojada, Coahuila o Batopilas, Chihuahua. Se trataba de una población migrante que encontraba en las redes de congregaciones grupos de tipo mutualista que ofrecían, además de una solidaridad activa, servicios educativos para sus hijos. Al lado de esta población migrante, también rancheros de poblaciones con tradición liberal —como Lampazos, Allende y Montemorelos, Nuevo León— fueron atraídos por estas organizaciones que reforzaban su autonomía.

Si el protestantismo tuvo un fuerte arraigo en algunas regiones predominantemente rurales, se implantó de igual manera en las principales ciudades del norte y del centro del país, donde participaban en las congregaciones los hijos de los rancheros y jornaleros, quienes, después de haber gozado de los servicios educativos, eran nuevos profesionistas, en particular maestros de escuela, periodistas y empleados de casas comerciales. Ciudades como la capital de la república, Puebla, Pachuca, Guanajuato, San Luis Potosí, Chihuahua, Torreón, Saltillo y Monterrey, fueron lugares de importantes colegios secundarios, teológicos y escuelas normales protestantes, a los cuales estaban ligadas las congregaciones urbanas.

Ahí se formaron las vanguardias ideológicas del movimiento, simbolizado en pastores y maestros de escuela, como Andrés Osuna y Moisés Sáenz, ambos de origen rural, hijos de aparceros y educados en las escuelas protestantes.[18] Asambleas y convenciones anuales reagrupaban los cuadros del movimiento protestante, asegurando la organización suficiente para dar coherencia al movimiento asociativo protestante, dividido en varias sociedades a nivel nacional. Además de las estructuras nacionales del protestantismo, que reagrupaba cada

año entre 400 y 500 de sus dirigentes en distintas ciudades, fue la constancia de sus prácticas cívicas la que dio una coherencia específica al movimiento, otorgándole un papel prepolítico.

UNA PEDAGOGÍA LIBERAL RADICAL

Lo que se proponían las sociedades protestantes era lograr un cambio global en los valores, una reforma religiosa que llevara a una sociedad impregnada del catolicismo hacia una sociedad nueva, en la que los actores religiosos y sociales ya no fueran los actores colectivos de la sociedad corporativista, sino el pueblo, considerado como conjunto de individuos, de ciudadanos. Por lo tanto, las congregaciones, en cuanto asociaciones donde se enseñaban estos conceptos nuevos del mundo —centrados, no en el orden natural preestablecido por derecho divino, sino sobre el individuo como sujeto de la vida religiosa y política— fueron verdaderos laboratorios de inculcación de prácticas democráticas. Con sus elecciones, sus asambleas, sus mesas directivas, las asociaciones protestantes propiciaban un espacio donde se podía experimentar lo censurado en la práctica por el gobierno porfirista, aunque formalmente existieran los derechos democráticos en la Constitución.[19]

Esta pedagogía liberal protestante rebasó las congregaciones, para practicarse en las escuelas y muy a menudo en las plazas públicas durante las fiestas cívicas liberales.

La red escolar protestante, aunque muy limitada (representaba 1.7% del total de las escuelas, mientras las católicas significaban 4.8%), no careció de significación si se toma en cuenta el conjunto de escuelas privadas, entre las cuales existía un buen número de escuelas fomentadas por sociedades liberales radicales.[20] Al lado de cada templo existía una escuela primaria; la mayoría, en zonas rurales donde los servicios educativos eran deficientes y donde sobresalía la red escolar protestante, que respondía a un verdadero movimiento de sociedad hacia la educación. La importancia de la red educativa crece aún más si se toman en cuenta las escuelas secundarias, normales, comerciales y teológicas que competían con la red católica, y no tenía parecido entre la red privada.

Lo que distinguió ante todo la enseñanza protestante fue su acento sobre las prácticas democráticas y su énfasis sobre el individuo como agente de progreso, en la medida en que su acción se fundaba en una moral cristiana forjadora del carácter y de la responsabilidad individual. A manera de ejemplo, mientras una de sus organizaciones de jóvenes se llamaba “los esforzadores cristianos”, la otra tenía como lema “elevaos y elevad a los demás”. Esta pedagogía contrastaba con la visión del mundo y de la sociedad propagada por las escuelas católicas. Por ejemplo, en el colegio San Juan Nepomuceno de Saltillo, Coahuila, donde estudiaban los hijos de la burguesía, en el examen final del curso de filosofía de 1886 se argumentaba que la naturaleza del hombre reclamaba la sociedad civil y que por lo tanto “eran falsos el contrato social de Rousseau y el sistema social de Hobbes”. Se afirmaba también que la autoridad civil o política no era obra del hombre sino que “venía inmediatamente de Dios y [que], por lo tanto, no [residía] en el cuerpo de la nación como lo pretendían Rousseau y los racionalistas… y [que], en consecuencia, el parlamentarismo era un mecanismo intrínsecamente imperfecto”.[21] El catolicismo social, fruto de la encíclica *Rerum Novarum* de

1891, difundida desde mayo en México, si bien propició un catolicismo de movimiento a la ofensiva que sustituyó el catolicismo de posición de Pío IX, a la defensiva frente al liberalismo, no modificó la comprensión aristotélico-tomista del hombre y de la sociedad que siguió impregnando el pensamiento católico mexicano.[22]

En la educación, la postura protestante se elaboraba en oposición a la visión católica. Ese antagonismo tenía hondas raíces históricas, y la afirmación del libre albedrío del sujeto cristiano era en sí misma una negación del corporativismo católico. En las escuelas protestantes no se intentaba defender la existencia de un orden natural al que el individuo se incorporaba a su nacimiento; en ellas el alumno debía "estudiar la constitución de la patria, saber cómo está gobernado y cuáles eran sus derechos y privilegios como individuo y ciudadano".[23] En el colegio metodista de la ciudad de Chihuahua, la actividad de las tres sociedades literarias era descrita como un verdadero laboratorio de prácticas democráticas. "Ahí el joven emite opiniones propias y las sostiene en debate, lee la prensa periódica y siente las pulsaciones de la vida nacional; se inicia en los procedimientos parlamentarios y hace sus primeras armas en el campo literario."[24]

La pedagogía protestante no sólo rompía con la católica, sino que también tomaba sus distancias con la enseñanza oficial, en particular frente a un positivismo que pretendía prescindir de toda base moral. Mientras los positivistas, como lo subraya Leopoldo Zea, "atribuyeron a la ciencia una cualidad sobrehumana, creyendo que mediante ella era posible obtener el acuerdo de todos los hombres", los protestantes más cercanos a los pedagogos de la vieja guardia liberal (José María Vigil) compartían la doctrina del filósofo krausista belga Guillaume Tiberghien, quien sostenía que la religión era indispensable para el perfeccionamiento de la vida moral. Para ellos no podía haber armonía ni progreso social sin una moral, sin principios abstractos que fundamentaran la acción del individuo.[25]

La oposición protestante al positivismo fue de principios filosóficos, pero también rebasó la mera controversia filosófica, ya que el positivismo se había transformado en el arma para sostener el nuevo partido del orden y del progreso, como conjunto de ideas que legitimaban una sociedad autoritaria.

Desde el primer gobierno de Díaz, con la idea de aplicar a la política un criterio científico, los jóvenes pedagogos, imbuidos de positivismo y reunidos en torno al periódico *La Libertad*, pretendieron realizar el programa liberal a largo plazo y trazaron las grandes líneas del régimen porfirista.[26] En sustitución del antiguo liberalismo anárquico, dividido en facciones cuando no luchaba contra el enemigo común, propusieron desarrollar, según su propia expresión, "un liberalismo conservador" cuya meta fuera establecer el orden como garantía del progreso. Para implantar una política tal, había que poner fin a las contradicciones entre la utopía de una constitución liberal (inaplicable a la realidad y de hecho nunca aplicada) y la realidad social mexicana. Esa nueva política, llamada por ellos mismos "de conciliación", pretendía unir a todos los mexicanos en torno al proyecto de orden social cuya garantía fuera (además de la persona de Díaz, el gran unificador) el estudio científico de la realidad para lograr el progreso, lo cual permitiría una evolución progresiva y pacífica del pueblo hacia el progreso y la libertad.

Dos elementos de este programa eran difícilmente aceptables por los protestantes y las

minorías liberales radicales, y provocaron su oposición, puesto que se vieron fotalecidos con el ingreso de esos jóvenes a la esfera del poder, al constituirse en grupo de “científicos”, en 1892.

En primer lugar, los protestantes rechazaron la política de conciliación con la Iglesia católica romana y la endeble aplicación de las Leyes de Reforma. En segundo, rechazaron también la idea de que el orden y el progreso debían prevalecer sobre la práctica de la democracia, aunque fuera de manera provisional.

De ahí su radicalismo cívico para intentar crear *hic et nunc* el espacio democrático postergado por los detentores del poder. Ese radicalismo cívico exigía la separación de la Iglesia y el Estado en términos estrictos, sin concesiones posibles, pero también reclamaba la participación del pueblo en las elecciones, lo cual era continuamente negado por la práctica política porfirista de reelecciones decretadas desde arriba.

Esta oposición se manifestó en particular en las fiestas cívicas, entre las cuales sobresalían la del 18 de julio, aniversario de la muerte de Juárez; la del 16 de septiembre, celebración de la Independencia nacional; la del 5 de febrero, aniversario de la Constitución; y la del 5 de mayo, de la Batalla de Puebla. Los protestantes y los grupos liberales radicales dieron a estas fiestas, celebradas también por el poder porfirista, un contenido distinto. Mientras para los porfiristas se trataba de integrar el país, mediante el civismo, al sistema político imperante para asegurar el orden y el progreso, y de crear una identidad nacional frente a otras culturas vecinas, para ellos, según palabras del director del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, había que avanzar un paso más, es decir “no sólo instruir sino educar al pueblo para que tenga conciencia de sus derechos”.[27] Por eso la relectura de la tradición operada durante los actos liberales era distinta.

Para los porfiristas, el liberalismo radical, tachado de metafísico, no había logrado deshacerse de las leyendas patrióticas y se contentaba con historias de combate, por lo tanto, no aceptaba crítica alguna de la actuación de los héroes liberales. Para los protestantes, los actos cívicos del liberalismo conservador eran fríos, incapaces de crear la fe liberal necesaria que suscitara el despertar del pueblo a la vida política. En contra del frío rigor de los discursos oficiales, ellos se consideraban como los apóstoles del saber y de la democracia, con el sagrado deber de “ilustrar, iniciar, regenerar al pueblo”, invitándolo (como en Zacualtipan, Hidalgo, en 1897) “a acercarse al altar de nuestro padre Hidalgo y protestar que va a hacer la guerra a la ignorancia y al fanatismo; amar la escuela y la ilustración”.[28]

Se tenía la esperanza de que el pueblo, como entidad abstracta, se movilizara en torno a sus intereses, movilización que debía surgir, según ellos, de la interacción entre los mismos liberales radicales y éste, mediante el activismo democrático de los actos cívicos y de la propagación de asociaciones protestantes y liberales en las que, como la congregación metodista de Orizaba, Veracruz, “se educaba el carácter de los miembros que concurrían con la disciplina en la mano, discutiendo todo conforme a la ley”.[29] Ese liberalismo constitucional, para retomar la tipología de Alan Knight, patriótico y popular, se encontraba “en el extremo opuesto al patriotismo nacionalista y centralizado de las élites porfiristas”, en particular por su pretensión pedagógica y su dimensión religiosa.[30] Por medio de estas asociaciones de ciudadanos liberales nacía a la cultura democrática un pueblo nuevo, ultraminoritario, pero a

la vez trasmisor y propagador activo de una disidencia política religiosa y crítica de las prácticas y valores dominantes. Esa pedagogía liberal, desarrollada de igual manera por las escuelas y las congregaciones protestantes, con su extensión en las plazas públicas pueblerinas durante las fiestas cívicas, constituyó una fuente latente y manifiesta a la vez, de impugnación al régimen porfirista, cuya fuerza rebasaba sobre su conciliación con la sociedad tradicional y sus formas de control político.

UNA OPOSICIÓN A LA CONCILIACIÓN

La revolución encabezada por Porfirio Díaz en contra de la reelección de Lerdo fue un movimiento liberal, y el régimen que se inició a principios de 1877 fue desde el principio un gobierno de liberales. Para comprobarlo, basta recordar que el Plan de Tuxtepec, en su artículo primero, consideraba como ley suprema la Constitución y las Leyes de Reforma a ella incorporadas en septiembre de 1873. Fue después de la toma del poder que los tuxtepecanos consideraron la posibilidad de aliarse con los católicos, en un tiempo en el cual el liberalismo salía debilitado de la crisis política y permanecía amenazado, mientras corrían rumores de invasiones lerdistas desde el norte. Por lo tanto, Porfirio Díaz puso rápidamente en práctica lo que había de ser una constante durante todo su régimen: una aplicación laxa de los principios constitucionales, sin abolir, pero sin respetar tampoco, las Leyes de Reforma, con el fin de conseguir el respaldo católico y con él garantizar la paz y el orden necesarios para el progreso.

Esta política, que tomó el nombre de conciliación, se desarrolló desde el primer gobierno de Díaz y hasta su caída, tomando el rasgo de relaciones de simpatía personal entre Díaz y los obispos católicos, pero también de servicios recíprocos.[31] Mientras el gobierno ganaba el consenso católico, la Iglesia procedía a una verdadera reconquista del espacio una vez amenazado por el liberalismo radical de Juárez y de Lerdo. Esta expansión católica puede medirse por la creación de diócesis, la apertura de seminarios y la formación de nuevas órdenes religiosas, mientras las antiguas reencontraban sus actividades tradicionales. El conjunto de medidas adoptadas se tradujo en un catolicismo vigoroso, cuya actividad renovada llamaba la atención de los liberales radicales, en particular cuando en 1895 se consagró el país a la virgen de Guadalupe, y en 1896 se celebró el V Concilio Provincial Mexicano, recibiéndose por primera vez, desde tiempos de la Reforma, la visita de un nuncio apostólico, en la persona de monseñor Averardi.[32] Esta reconquista católica tomaba forma en la vida cotidiana con la reaparición del traje talar, de las procesiones públicas y de los repiques de campanas, entre otras manifestaciones externas anteriormente prohibidas por el liberalismo radical. Este surgimiento católico provocó una polarización creciente en los pueblos donde había minorías liberales radicales, protestantes, masónicas y espiritistas, tal como el corresponsal de *El Hijo del Ahuizote* lo hacía notar para Zacatlán, Puebla: “Hablar de Zacatlán es hablar de la mayoría de las poblaciones de la República donde se encuentran: un clero ambicioso, un grupo de fanáticos minando los hogares, otro grupo de politicastros convenencieros y, finalmente, un pequeñísimo círculo de liberales, atropellados por la

clerecía”.[33]

Esta reconquista católica se manifestó, en particular entre 1880 y 1888, por una persecución recrudecida por parte de los católicos hacia las minorías liberales radicales, y especialmente, en contra de los miembros de las congregaciones protestantes y de las logias, sobre todo en las regiones rurales periféricas donde la Iglesia católica había perdido por algún tiempo parte de su influencia, y donde creaba escuelas y redoblaba el proselitismo de las órdenes religiosas.

Entre los primeros en denunciar la política de conciliación y las violaciones a las Leyes de Reforma por el clero, se encontró la prensa protestante, aliada desde el principio del régimen porfirista a la prensa liberal de oposición.

La denuncia, por parte de la prensa protestante, de las violaciones a los principios de la Reforma en materia religiosa, de las reelecciones, y de su rechazo a las modificaciones constitucionales que las aseguraron, tanto para el presidente como para los gobernadores, fue una constante entre 1884 y 1892; esta actitud le valió lectores desde Cusihuiriachic, Chihuahua, hasta el sur de Veracruz, en poblaciones donde las minorías liberales radicales intentaban rechazar el control estatal sobre los intereses municipales y la creciente centralización política reflejada en la nominación de los jefes políticos y de las autoridades cívicas.[34] Esta oposición protestante al régimen se manifestó también en la prensa liberal de oposición. En particular, *El Monitor Republicano* fue un canal de expresión donde varios pastores no sólo mandaron cartas de protesta sino que también fueron corresponsales y aun editorialistas del periódico, entre 1877 y 1885. El maestro de escuela y pastor metodista Simón Loza, de Guanajuato, enviaba regularmente sus cartas a *El Monitor Republicano*, denunciando la doble violación a las Leyes de Reforma por la conciliación religiosa, y a la Constitución, por el no respeto de las prácticas democráticas. Su colega Emilio Fuentes y Betancourt, ex sacerdote liberal cubano pastor metodista desde 1881 en la Ciudad de México, fue editorialista del mismo periódico durante el fin del gobierno de Manuel González y antes de la primera reelección de Díaz. Sus editoriales fueron ataques virulentos al liberalismo conservador que, a sus ojos, traicionaba los principos liberales en materia religiosa y electoral también.[35] La represión que el régimen desató contra la prensa de oposición alcanzó no sólo a periodistas independientes, sino también a redactores protestantes de *El Grano de Arena*, en Morelia, Michoacán, en 1886.[36]

A partir de 1887, cuando se modificó la Constitución para permitir la reelección de Díaz, la represión hacia la prensa liberal independiente fue continua, y sus redactores eran encarcelados bajo cualquier pretexto.

En los primeros meses de 1892, anteriores a la tercera relección de Díaz, las manifestaciones estudiantiles y obreras de la Ciudad de México, hechas en su contra, fueron también duramente reprimidas. Además, con la creación en 1890 de la Gran Dieta Simbólica (órgano centralizador de la mayoría de las logias mexicanas), de la cual era Gran Maestro, Díaz había logrado asentar su control sobre las logias masónicas. Sólo unas cuantas logias, ligadas al liberalismo radical, rehusaron la integración y se mantuvieron al margen de la Gran Dieta.[37] Si las logias eran un espacio ambiguo donde proliferaban los espías de Díaz y donde se encontraban enemigos declarados (como Filomeno Mata) o futuros opositores (como

Librado Rivera), las demás sociedades liberales radicales, como las protestantes y las espiritistas, gozaban de una mayor autonomía e independencia.[38]

Por lo tanto, las logias respondieron, ante la transformación del liberalismo en un movimiento político autoritario y conservador, creando espacios de crítica a la política de conciliación y a las reelecciones, en particular mediante las celebraciones de fiestas cívicas independientes de las oficiales, donde se propagaba la pedagogía liberal radical.[39] El anticatolicismo que manifestaban fue indisociable del antiporfirismo, rechazando así la postergación del ejercicio de los derechos cívicos del pueblo por la alianza "contra naturaleza", a su juicio, del liberalismo y del catolicismo. En un contexto de represión continua, el anticatolicismo fue el pretexto para iniciar actividades políticas de oposición. Así, en julio de 1895, la prensa liberal independiente, encabezada por los periodistas Vicente García Torres, Filomeno Mata y Daniel Cabrera, fundó el Grupo Reformista y Constitucional.[40]

Se trató de un primer intento de crear un frente político de oposición o, en términos de los protestantes y liberales radicales, de hacer surgir "el verdadero partido liberal", tomando en cuenta que los liberales en el poder eran, a los ojos de las minorías liberales radicales, traidores del liberalismo.

La plataforma de acción del Grupo Reformista y Constitucional consistió, desde un principio, en llamar la atención de las autoridades para que se dejaran de violar las Leyes de Reforma debido a una política relajada en materia religiosa. Uno de los propósitos era poner freno al auge clerical manifestado por la coronación de la virgen de Guadalupe, el V Concilio Provincial Mexicano y la visita del nuncio Averardi. El segundo propósito, que sería explícito a partir de principios de 1896, era el de crear conciencia entre el pueblo para que pudiera ejercer sus derechos políticos y votara por las candidaturas independientes promovidas por la prensa de oposición en cuanto a diputados y aun a presidente de la república, cuando algunos propusieron al general Mariano Escobedo.[41]

Lo más significativo del intento fueron las cartas de apoyo que llegaron a los tres periódicos principales de oposición liberal *(El Monitor Republicano, El Diario del Hogar y El Hijo del Ahuizote)* respaldando la iniciativa del Grupo Reformista y Constitucional de la Ciudad de México. Unas 85 cartas, cuyos signatarios aparecen, nos revelan la geografía y aun la composición de esta minoría liberal radical de oposición al régimen (véase el cuadro VIII.2). Los estados de Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz son los de mayor representación con cartas provenientes de grupos ubicados en la Huasteca y en sus márgenes veracruzanas. Es una geografía en gran parte similar a la de los clubes liberales reagrupados, cinco años más tarde, en San Luis Potosí. Ya se encontraban representadas como adherentes al Grupo Reformista y Constitucional, minorías liberales de poblaciones como Matehuala (San Luis Potosí), Cuicatlán (Oaxaca), Zitácuaro (Michoacán), que mandaron delegados al congreso liberal de San Luis Potosí de 1901, cuyos nombres aparecen entre los firmantes. La base del movimiento se reclutaba entre las sociedades liberales radicales independientes, formadas por congregaciones protestantes, sociedades espiritistas y algunas logias.

En el caso de las primeras, he podido identificar, en 25% de los casos, firmas de miembros y dirigentes de congregaciones protestantes, lo que comprueba la importancia de

estas redes disidentes religiosas como espacios de lucha política. Una vez pasada la reelección, el Grupo Reformista y Constitucional cesó de existir por resignarse a la impotencia política, mientras las sociedades protestantes y demás liberales radicales seguían su lenta labor de educación e ilustración del pueblo, en vista de su posible participación cívica. Pero por primera vez se habían manifestado las bases de este "verdadero liberalismo" que tenía como principal característica su doble oposición al catolicismo y a la reelección. En particular, en poblaciones rurales de menor importancia, este liberalismo radical estaba integrado por protestantes, espiritistas y francmasones que representaban la coalición ideológica opuesta a la alianza conciliadora de porfiristas y católicos. Entre los miembros de estas sociedades estaba el potencial para un movimiento político organizado, que permitió superar las redes informales de las sociedades de ideas.

CUADRO VIII.2. *Distribución comparada por estados de los grupos de apoyo al Grupo Reformista y Constitucional en 1895-1896, y de los clubes liberales presentes en el Congreso Liberal de febrero de 1901 en San Luis Potosí, S. L. P.*

Estado	*Número de grupos (1896)*	*Número de clubes (1901)*
Campeche	2	—
Chiapas	1	—
Chihuahua	—	1
Coahuila	5	1
Distrito Federal	2	4
Durango	3	1
Guanajuato	2	1
Guerrero	7	1
Hidalgo	10	12
Jalisco	2	—
México	7	—
Michoacán	4	5
Nayarit	1	—
Nuevo León	5	2
Oaxaca	—	1
Puebla	6	5
Queretaro	1	—

San Luis Potosí	3	8
Tabasco	3	—
Tamaulipas	5	3
Veracruz	11	3
Zacatecas	2	3
TOTAL	82	50

FUENTES: *El Diario del Hogar* (México), 1895-1896; *El Monitor Republicano* (México), 1895-1896; *El hijo del Ahuizote* (México), 1895-1896; Colección Porfirio Díaz, Universidad Iberoamericana, México.

LAS SOCIEDADES PROTESTANTES ENTRE EL MAGONISMO Y EL MADERISMO

En 1900, la quinta reelección de Díaz fue recibida en una atmósfera de resignación por la prensa liberal independiente. Sin embargo, en los últimos años del siglo XIX, surgieron muy a menudo sociedades liberales radicales en continuidad con las logias, como en Puebla, y las sociedades protestantes, como en Zitácuaro, Michoacán.[42] Es una de estas sociedades liberales (el club Ponciano Arriaga, de San Luis Potosí) la que despertó a la vida política lo que era el movimiento liberal radical en gestación. El club Ponciano Arriaga no se diferenciaba de las demás sociedades liberales radicales por su énfasis sobre la defensa de las Leyes de Reforma y de la Constitución frente a la conciliación de intereses Iglesia-Estado. Estaba integrado por francmasones, protestantes y estudiantes del colegio del estado, a semejanza de otros clubes urbanos, como la Sociedad Patriótica Melchor Ocampo, en Puebla.[43] El conflicto agudo entre estos liberales y el obispo Ignacio Montes de Oca, quien en julio de 1900 pronunció un discurso en el cual alababa al régimen de Díaz, en particular por haber dejado a un lado las Leyes de Reforma en materia de religión, fue el detonador de un movimiento que aliaba anticatolicismo y antiporfirismo, a la manera de lo ocurrido en 1895, con la creación del Grupo Reformista y Constitucional de la Ciudad de México. A finales de agosto de 1900, el club potosino publicó un manifiesto a los liberales en el cual los llamaba a formar clubes, a velar por el respeto de las leyes amenazadas por el clericalismo y a celebrar un congreso en febrero del año siguiente, que debía desembocar en una plataforma y organización común.[44] Un centenar de clubes se formaron entre septiembre de 1900 y febrero de 1901.

De entre ellos, 50 clubes fueron representados en San Luis Potosí en febrero de 1901; la mayoría provenía de los estados de Hidalgo y de San Luis Potosí, en continuidad con el movimiento de 1895-1896, pero también de aquellas regiones de antigua pedagogía liberal, como la sierra norte de Puebla, el distrito de Zitácuaro, en Michoacán, y poblaciones aisladas de Veracruz, Oaxaca y Durango, donde la alianza liberal radical estaba integrada por

protestantes y francmasones, entre otros. Es revelador al respecto que, de 42 nombres de delegados conocidos, siete hayan sido maestros y pastores protestantes o simpatizantes, como Hexiquio Forcada (Rayón, San Luis Potosí), Francisco S. Motelongo (Cuencamé, Durango), Pompeyo Morales (Tampico, Tamaulipas), Gonzalo López (Zimapán, Hidalgo), Aurora Colín (Zitácuaro, Michoacán). En poblaciones rurales como Platón Sánchez (Veracruz), Cuicatlán (Oaxaca) y Tetela de Ocampo (Puebla), protestantes y liberales radicales eran miembros de los clubes también presentes en el congreso. De hecho, el tono anticatólico promovido en parte por los delegados protestantes fue particularmente fuerte. Los discursos más radicales proferidos por jóvenes estudiantes, sobre todo por Ricardo Flores Magón, no rebasaron los ataques genéricos al régimen, calificado de tiránico, ni superaron las temáticas del liberalismo radical. De hecho, la posición ideológica de los delegados fue bastante homogénea y no se puede inducir, de las palabras posteriores de Ricardo Flores Magón —según el cual se trataba de transformar "simples comecuras" en militantes antiporfiristas—, que existiera una diferencia ideológica entre los delegados.[45] El mayor logro del congreso no fue el radicalismo de sus críticas, sino la organización política de una confederación de clubes liberales bajo la dirección del núcleo de San Luis Potosí, que le dio organización política al movimiento. La represión que siguió se desató contra esta organización y especialmente contra el núcleo potosino, cabeza del movimiento. A lo largo del año de 1902, mientras muchos de los intelectuales potosinos se encontraban en la cárcel, los protestantes siguieron activos en los clubes y en las fiestas cívicas, tal como lo denunciaba un corresponsal potosino del periódico liberal porfirista *La Patria*.[46] Hexiquio Forcada, pastor en Ciudad Valles, San Luis Potosí, denunció en la prensa, por medio de una carta abierta, los atropellos a los liberales potosinos, mientras los protestantes de Zitácuaro hacían lo mismo. Por su lado, la prensa protestante reconocía también la participación de los protestantes en los clubes al considerar el régimen de Díaz como transitorio y al rehusar abandonar el ejercicio de sus derechos políticos.[47]

Sin embargo, los dirigentes urbanos del movimiento liberal de San Luis Potosí, encarcelados a principios de 1903 en la Ciudad de México, después de haber intentado crear el club "Redención de oposición a la política reeleccionista de Díaz", vivieron una primera apertura a ideas anarquistas y sindicalistas mediante la lectura de Kropotkin, entre otros, que iba a marcar una división interna del liberalismo radical. Mientras el núcleo potosino tomaba el camino del exilio, donde se iban a reforzar sus ideas revolucionarias, al contacto de anarcosindicalistas europeos, los liberales radicales protestantes regresaban a sus sociedades de origen, donde seguían con las antiguas prácticas liberales de pedagogía cívica y de oposición al clero. En este sentido, 1903 marca un parteaguas para la oposición liberal. Desde el exilio en los Estados Unidos, los más radicales, encabezados por los hermanos Flores Magón y Librado Rivera, optaban por una táctica violenta de confrontación revolucionaria con el régimen de Díaz, formaban un Partido Liberal Mexicano —cuya plataforma preveía como única alternativa el derrocamiento del régimen por las armas— y formulaban programas sociales avanzados en materia laboral, además de defender algunos de los grandes principios liberales en cuanto a la educación y el anticatolicismo.[48]

Por su parte, un sector más moderado —en el cual participaban Camilo Arriaga y Francisco I. Madero en Coahuila, y la mayoría de los dirigentes de sociedades liberales

radicales y protestantes— consideraba la necesidad de seguir con una estrategia pacífica, de lucha electoral y democrática. Por lo tanto, el respaldo protestante al liberalismo magonista fue limitado, aunque no dejó de ser significativo. La agitación magonista que buscaba conseguir una insurrección para septiembre de 1906 tuvo la simpatía activa de algunos pastores protestantes, como Silvestre Garza en Monterrey y Toribio S. Hernández en Parras y Laredo, ambos arrestados poco después.[49]

En el sur de Veracruz, a la par con la fundación de clubes liberales formados por el magonista Hilario C. Salas, se creaba una congregación presbiteriana en Coatzacoalcos, cuyo principal fundador lo era también del club liberal de la ciudad y se vio involucrado con otro dirigente protestante tabasqueño, Ignacio Gutiérrez Gómez, en los acontecimientos revolucionarios de la región, en septiembre de 1906.[50] Al mismo tiempo, la agitación obrera en Río Blanco, Veracruz, crecía entre 1905 y 1906. Los obreros influidos por el magonista José Neira, habían aparecido en forma de Gran Círculo de Obreros Libres, fruto de las discusiones fomentadas desde el único espacio de reunión tolerado en el pueblo fabril, la congregación metodista. Ahí también el pastor José Rumbia era un activo participante del movimiento obrero independiente, lo que le valdría la cárcel al año siguiente de la huelga, mientras los integrantes obreros de la congregación metodista desaparecían bajo la represión.[51] En fin, en el ataque magonista al pueblo de Viesca, Coahuila, en junio de 1908, el pastor presbiteriano de la población estaba entre los arrestados.

Las listas de suscriptores a *Regeneración*, órgano del Partido Liberal Mexicano, para 1905 y 1906, nos confirman la simpatía de dirigentes protestantes como Hexiquio Forcada y Francisco S. Montelongo (ambos congresistas en San Luis Potosí, en 1901) hacia el Partido Liberal Mexicano. También estas listas nos remiten a lectores que se encontraban entre los núcleos liberales radicales y protestantes, presentes en la oposición liberal de 1901 como Zitácuaro (Michoacán), Cuicatlán (Oaxaca), Tetela de Ocampo (Puebla). Pero este liberalismo radical rural tuvo dificultad en integrar tanto los aspectos ideológicos anarquistas como el recurso a la violencia.[52] Por lo tanto, su apoyo se dirigió más bien a Francisco I. Madero y al movimiento antirreeleccionista, cuando éste se estructuró a partir de finales de 1909.

A raíz de una entrevista de Díaz con el periodista estadunidense James Creelman, del *Pearson's Magazine*, según la cual Díaz habría revelado que toleraría una oposición democrática, una primera lucha se desató entre los porfiristas; porque mientras unos querían a Ramón Corral como vicepresidente, otros, en una estrategia de oposición al grupo de los científicos, proponían a Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León. La salida de Reyes al extranjero, a finales de 1909, puso fin al uso de su persona para simbolizar no sólo la oposición a la facción de los científicos, sino también al régimen por parte de algunos, y dejó el terreno político libre para el antirreeleccionismo.[53] Al contrario del reyismo, demasiado ligado a los intereses porfiristas, el antirreeleccionismo y la persona de Madero recibieron el apoyo activo de los protestantes, cuya prensa se quejaba a menudo de la ausencia de práctica democrática. En sus distintas giras, entre los núcleos que recibieron a Madero, se encontraban estudiantes y miembros de sociedades protestantes, como en Oaxaca y Chihuahua, donde integraban clubes antirreeleccionistas. En San Luis Potosí, al pasar por la ciudad Francisco I. Madero, antes y después de la convención antirreeleccionista de abril de 1910, entre los

principales oradores se encontraban los hermanos Antonio y Adrián Gutiérrez, ambos maestros del Colegio Wesleyano y activos metodistas. En Puebla, en mayo de 1910, entre los primeros en abrir la marcha en honor de la llegada de Madero estaban los alumnos del Instituto Metodista Mexicano, codo a codo con los del seminario palafoxiano, de los colegios del estado y de la normal.

Ahí también el principal orador con Madero fue el maestro de escuela metodista Pedro Galicia Rodríguez, presidente de un club antirreeleccionista de la Ciudad de México y partícipe de las actividades liberales radicales que metodistas y masones llevaban en Amecameca y el distrito de Chalco desde los años de 1888.[54]

El arresto de Madero en Monterrey, a principios de julio de 1910, y su detención en San Luis Potosí en los meses siguientes, pusieron fin al movimiento antirreeleccionista, según pautas que Díaz había desarrollado a lo largo de su régimen, al reprimir sistemáticamente toda oposición preelectoral. Díaz esperaba, en particular para las fiestas del Centenario de la Independencia, mostrar a las delegaciones extranjeras que tenía bien controlado al país. Sin embargo, la impaciencia de los antirreeleccionistas y la represión del régimen desencadenó una lógica revolucionaria que Madero había rechazado entonces, pero que ahora, al agotarse los recursos legales, estaba dispuesto a asumir.

LOS PROTESTANTES EN LA REVOLUCIÓN MADERISTA

La campaña antirreeleccionista guiada por Madero había gozado de cierta libertad, pero no se podía decir lo mismo de las actividades llevadas a cabo por los antirreeleccionistas. Como se quejara el propio Madero, en una carta dirigida a Díaz, sus simpatizantes habían sido arrestados y encarcelados en distintas partes de la república. En Puebla, varios dirigentes de clubes antirreeleccionistas (entre ellos el maestro metodista Andrés Cabrera) habían sido deportados a Quintana Roo. En el estado cercano de Tlaxcala, el descontento por las sucesivas reelecciones del gobernador Próspero Cahuantzi, había llevado a algunos liberales radicales —entre los que se encontraba el predicador local metodista de San Bernabé Amaxac, Marcos Hernández Xolocotzin— a levantarse en armas el 18 de mayo, fracasando al día siguiente, al ser perseguidos por los federales. Poco después, el club antirreeleccionista de la estación de Atoyac (Veracruz) se preparaba para tomar también las armas el 14 de julio; sin embargo, al ser descubierto, se puso fin al proyecto y a la congregación metodista del lugar, cuyos miembros respaldaban el movimiento. Durante el verano de 1910, la agitación cundió en varias regiones donde ya se venían desarrollando actividades liberales radicales; muestra de ello son los casos del sur de Veracruz, la Huasteca potosina e hidalguense y, en septiembre, de San Isidro, Chihuahua, donde las familias Orozco y Frías, con sus redes regionales, llevaban una reunión secreta para preparar un levantamiento.[55]

Los festejos del Centenario de la Independencia se celebraron con la euforia de un régimen cuya estabilidad parecía más segura que nunca y para el cual los brotes insurreccionales muy restringidos no representaban ninguna amenaza. El movimiento antirreeleccionista, por su lado, sufría la defección de algunos de sus dirigentes, como el ingeniero Félix Palavicini,

quien creía “preferible el estancamiento democrático a la guerra civil”.[56] Otros (por ejemplo, el presidente del movimiento antirreeleccionista, doctor Emilio Vásquez Gómez) también consideraban que ya no había que pensar en enfrentarse al régimen una vez pasada la reelección. En este clima de indecisión, Madero, con el doctor Rafael Cepeda y el núcleo antirreeleccionista potosino, decidió romper la lógica porfirista y llamar a la insurrección; para eso Madero preparó su evasión de la ciudad, logrando ganar el 5 de octubre, disfrazado de mecánico de ferrocarril, la frontera estadunidense. A los pocos días, Madero lanzó el Plan de San Luis Potosí, emitido desde los Estados Unidos al final de octubre, pero fechado retroactivamente el día de su salida de México.

Siguiendo la tradición de los principios liberales, este Plan se proponía, entre otras cosas, respetar y defender la Constitución y las Leyes de Reforma, establecer los principios de sufragio libre y no reelección y llamar a la insurrección para el 20 de noviembre, unos días antes de la inauguración del siguiente periodo presidencial. Madero había dado, sin embargo, un giro radical al liberalismo cuando había apuntado ya a la superación del viejo antagonismo liberal con los católicos, en su campaña antirreeleccionista y en su libro *La sucesión presidencial en 1910*. Según él, ya no había razón para desconfiar de los católicos democráticos; más bien había que buscar una unión sagrada contra lo que él llamaba el militarismo y la tiranía de Díaz.[57] Aunque durante su campaña había hablado de manera imprudente (en la ciudad de Durango) en contra de las medidas anticatólicas de las Leyes de Reforma, Madero se había ganado un amplio apoyo, reflejado en Puebla por la participación conjunta de alumnos metodistas y del seminario palafoxiano en las manifestaciones. Por lo tanto, dispuestos a tolerar la apertura a un catolicismo democrático, los medios protestantes y liberales radicales veían en el llamado maderista a la Revolución un intento de restablecer el liberalismo puro, el de la Reforma, con el acceso de los ciudadanos a sus derechos cívicos como principal objetivo, sin que se descartaran otros logros a nivel educativo, en particular. El respaldo de las sociedades protestantes a la Revolución fue inmediato, en la medida en que permitía conquistar los derechos cívicos y resolver la cuestión religiosa.[58]

Díaz, sin embargo, logró rápidamente sofocar de manera preventiva los arrestos insurreccionales de los antirreeleccionistas urbanos, entre los cuales se sospechaba que había algunos protestantes.

Particularmente en Puebla, el 18 de noviembre, al catear la casa de Aquiles Serdán, uno de los principales antirreeleccionistas locales, se puso fin a los planes insurreccionales. En la misma ciudad, entre otros edificios sospechosos, se encontraron armas en el Instituto Metodista Mexicano, cuyos estudiantes habían participado en las actividades liberales radicales y antirreeleccionistas.[59] En San Luis Potosí, el 19 de noviembre, entre la decena de sospechosos arrestados, se encontraban los maestros metodistas Antonio y Adrián Gutiérrez. En Chihuahua también, los integrantes de los principales clubes antirreeleccionistas de la ciudad —entre ellos el maestro de escuela protestante Braulio Hernández— fueron perseguidos, por lo que huyeron hacia la frontera estadunidense.[60] Antes de que comenzara la Revolución, parecía haber fracasado, dado el eficiente control policiaco del régimen. Por lo tanto, el 20 de noviembre fueron pocos y dispersos los intentos de levantamiento, la mayoría de los cuales fracasaron por ser aislados.

Entre los pocos que tuvieron un éxito relativo, se destacó el iniciado por Albino Frías (padre) y Pascual Orozco (hijo), en el pueblo de San Isidro, Chihuahua. Tanto Frías como Orozco eran miembros de la Congregación Congregacionalista local, donde desde 1887 se habían adherido al protestantismo, a la vez que participaban de redes liberales radicales regionales. Los protestantes de San Isidro, según lo subrayó un misionero protestante, eran gente de influencia y prestigio a nivel regional, arriba del nivel cultural del promedio de la gente en el campo.[61] En la región, parte de su base estaba constituida por miembros de congregaciones protestantes y no sorprende encontrar entre los primeros sublevados al pastor Jesús Grijalva, de la congregación protestante de Ciudad Guerrero, cabecera del distrito, quien encabezando 40 hombres, participó en el ataque a Ciudad Guerrero a principios de diciembre. Otros jefes orozquistas, como José de la Luz Blanco, del pueblo minero de Tomasachic, y Luis García de Galeana, predicador local protestante, pertenecían a estas mismas redes.

Varias cartas de dirigentes protestantes y de misioneros, escritas durante el año de 1911, confirman la activa participación de miembros de sociedades protestantes en el movimiento orozquista, aun tomando en cuenta que 300 de ellos estuvieron luchando en el ataque decisivo a Ciudad Juárez, en mayo de 1911.[62]

Una segunda región donde se organizó un levantamiento temprano fue la Chontalpa tabasqueña, donde el dirigente magonista y presbiteriano del pueblo de San Felipe Río Nuevo, Ignacio Gutiérrez Gómez, secundó el llamado maderista a principios de diciembre, en una lucha contra el gobernador Valenzuela, recientemente nombrado para sustituir al general Bandala. El levantamiento de Gutiérrez Gómez fracasó en diciembre pero se reinició en abril, encontrando bases entre los miembros de las congregaciones presbiterianas de la Chontalpa, entre otros. Gutiérrez Gómez controló la Chontalpa a los pocos días, casi sin disparar armas, y amenazaba la capital del estado el 17 de abril, cuando, sorprendido por los federales en Villaldama, fue derrotado con su millar de hombres mal armados.[63]

Estos dos casos, donde dirigentes revolucionarios miembros de congregaciones protestantes encabezaron la insurrección, son reveladores de la importancia en la conformación de un campo de resistencia al régimen, de estas redes religiosas que eran disidentes liberales radicales. La presencia de protestantes y sus congregaciones en el estallido revolucionario ya mucho más generalizado se confirma si se toma en cuenta el levantamiento del pastor Benigno Zenteno, de Tepetitla, Tlaxcala, encabezando su congregación metodista a principios de mayo. También en Concepción del Oro, los miembros de la congregación presbiteriana y su pastor Isabel Balderas se unieron a las tropas de Eulalio Gutiérrez.[64] En la Huasteca potosina, el cacique metodista Fidencio González, rico ranchero de San Pedro Huazalingo, se lanzaba con sus peones a la insurrección, mientras en Cuicatlán, Oaxaca, el pastor Victoriano D. Báez se unía como pagador de tropas al movimiento encabezado por el ingeniero Ángel Barrios.[65] Incluso en el Morelos Zapatista, en el distrito liberal de Jojutla, donde congregaciones metodistas existían desde el principio de la década de 1880, se levantaba en armas el pastor José Trinidad Ruiz.

Como lo ha notado François Xavier Guerra, las regiones de levantamientos corresponden a las periferias del México central.[66] El centro del país, pero ante todo el Bajío católico, fue

campo de pocos movimientos. Más bien fueron estas regiones de antigua pedagogía liberal —donde habían surgido las asociaciones liberales y entre ellas las sociedades protestantes— que participaron de la Revolución maderista. La prensa protestante, después de que Díaz abandonó el país, y al entrar Madero a la Ciudad de México a principios de junio, vio en él el triunfo revolucionario de las ideas liberales radicales y el acceso del pueblo nuevo a la vida política. Para las sociedades protestantes, el trabajo de ilustración, educación y moralización debía seguir, esta vez para ensanchar la base política del movimiento democrático y para permitir que los militares dejaran lugar al pueblo cívico.

CONCLUSIÓN

La disidencia religiosa protestante tiene sus raíces en el liberalismo radical posterior a las Leyes de Reforma, cuya estrategia política fue la confrontación con la Iglesia católica. Por lo tanto, las sociedades protestantes, si bien fueron respaldadas por organizaciones misioneras de los Estados Unidos, se desarrollaron en continuidad con las sociedades religiosas reformistas anteriores a la llegada de los misioneros estadunidenses. Con el apoyo económico y organizativo misionero, los dirigentes religiosos liberales radicales pudieron ampliar las redes de congregaciones a favor del régimen político liberal radical de Sebastián Lerdo de Tejada. A partir de 1877, estando ya las riendas del gobierno en manos de Porfirio Díaz y estructurado un liberalismo conservador, estas sociedades protestantes reforzaron las redes liberales radicales de resistencia al liberalismo conservador, en particular en regiones rurales de antigua pedagogía liberal y de oposición a los centros estatales del poder.

El régimen de Porfirio Díaz fue un sistema político de compromiso con la Iglesia católica por medio de una política de conciliación de intereses, que reforzó las pautas tradicionales de control político, favoreció las reelecciones y el acaparamiento del poder por una clase política ligada con lazos personales a Porfirio Díaz. Las sociedades protestantes, al contrario, defendieron el respeto absoluto a la Constitución y a las Leyes de Reforma atacando la política de conciliación y promoviendo prácticas democráticas tanto en sus congregaciones —que se volvieron verdaderos laboratorios donde los valores modernos se inculcaban— como en la actuación pública de sus dirigentes en los actos cívicos liberales radicales. Esta pedagogía liberal las llevó a aliarse con el liberalismo radical de oposición y a participar en el frente liberal radical que se perfiló a partir de 1895 por la iniciativa del Grupo Reformista y Constitucional. Cuando, a partir de 1901, surgió un liberalismo radical, organizado en frente político en el sentido moderno de la palabra —vale decir ya no como mera asociación de sociedades de ideas protestantes, masónicas, espiritistas y clubes políticos—,[67] las sociedades protestantes siguieron participando en este frente liberal radical. Una minoría acompañó al magonismo pero la mayoría, por rehusar al recurso de las armas, se afilió al antirreeleccionismo en cuanto lucha política pacífica en la legalidad.

Al agotarse los recursos legales en julio de 1910, estas redes religiosas protestantes fueron una de las bases de la Revolución maderista, especialmente en Chihuahua, Tabasco, la Huasteca hidalguense y el centro sur del estado de Tlaxcaia. Su participación se explica

porque, a lo largo del porfiriato, estas sociedades protestantes habían sido un núcleo de formación de un pueblo moderno, ultraminoritario, que fundaba la soberanía en el ejercicio de los derechos cívicos y religiosos por los ciudadanos de una república, a la cual la Revolución restituía sus derechos violados continuamente por el Antiguo Régimen que, si bien tenía una cara moderna, había mantenido hasta entonces las antiguas estructuras corporativistas de control social. Para las sociedades protestantes era en el individuo que debía residir la soberanía del pueblo. Eso implicaba romper las comunidades naturales, las metáforas orgánicas y las tradiciones religiosas históricas que encerraban al sujeto en una totalidad que no podía haberse escogido. Fundar la libertad política en la libertad cívica era la gran reivindación de estos liberales radicales, para quienes era fundamental combatir el principal sostén de los valores políticos tradicionales que negaban el acceso del pueblo como conjunto de individuos al ejercicio de sus derechos: la Iglesia católica romana. En este sentido, las asociaciones protestantes fueron la cara religiosa del radicalismo liberal, cuyo extremo se encontraba en el ateísmo y agnosticismo del anarcosindicalismo, difícilmente aceptable en sectores sociales rurales en transición hacia la modernidad, que aún no podían prescindir de una comprensión religiosa del mundo y del sujeto social. Por lo tanto, las sociedades protestantes fueron un espacio necesario para vincular estos sectores a la lucha política moderna secularizada e inaugurada con el triunfo de Madero, cuya expresión principal sería la Constitución de 1917.

[*] Jean-Pierre Bastian es autor de *Historia del protestantismo en América Latina* (México, Casa Unida de Publicaciones, 1986 y 1990), y de *Los disidentes, sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911* (México, FCE/El Colegio de México, 1989). En la actualidad, es profesor de Historia Contemporánea en el Instituto Internacional de Estudios Superiores de la Ciudad de México y en el área de Historia de la UAM-Iztapalapa, México.

[1] Regis Planchet, *La intervención protestante en México y Sudamérica* (El Paso, Texas, Ed. de la Revista Católica, 1928); Luis G. Zorrilla, *Historia de las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y México* (México, Porrúa, 1969), t. 1.

[2] Raymond Th. Buve, "El movimiento revolucionario de Tlaxcala (1910-1914), sus orígenes y desarrollo antes de la gran crisis del año 914 (la rebelión arenista)", en *Anuario de Humanidades, Universidad Iberoamericana*, 7 (1984), pp. 141-182; Elena Azaola Garrido, *Rebelión y derrota del magonismo agrario* (México, SEP/80, 1982); Deborah Jo Baldwin, *Variation within the Vanguard, Protestants and the Mexican Revolution* (tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1979).

[3] Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building* (Austin, Texas, University of Texas Press, 1979), pp. 136-137; Benito Juárez *et al.*, "El gobierno constitucional a la nación" (manifiesto lanzado desde Veracruz el 7 de julio de 1859), en Melchor Ocampo, *La religión, la Iglesia y el clero* (México, Empresas Editoriales, 1958), pp. 196-202.

[4] "Para la historia, estatuto de la Iglesia católica, apostólica mexicana, de Santa Bárbara, Tamaulipas", Santa Barbara, 12 de mayo de 1861, en *El Mundo Cristiano* (México), 6 de noviembre de 1919, p. 448; Alfonso Alcalá Alvarado, "La reorganización de la Iglesia en el Estado liberal", en *Historia general de la Iglesia en América Latina* (México, CEHILA/Ediciones Paulinas, 1984), t. 5, pp. 231 y ss.

[5] Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma* (México, Antigua Imprenta de Murguía, 1905), p. 373; Regis Planchet, *La cuestión religiosa en México o sea la vida de Benito Juárez* (Roma, Librería Pontificia, 1906), p. 153; *El Federalista*, 18 de octubre de 1871, p. 2; *El siglo XIX*, 27 de marzo de 1870, p. 1; Gastón García Cantú, *El socialismo en México, siglo XIX* (México, Era, 1980), pp. 55-56, 59 y 74-76.

[6] *La Antorcha Evangélica* (Zacatecas, Zac), 7 de junio de 1876, p. 1; José María Chávez, *Censura e impugnación del folleto del C. Juan Amador, titulado El Apocalipsis o revelación de un sans culotte* (Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856).

[7] *La Estrella de Bélen* (México), 8 de julio de 1870, p. 3; *La Estrella de Belén* (México), p. 4; Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano* (México, FCE, 1940), p. 423; Alfonso Alcalá Alvarado, "La reorganización de la Iglesia", p. 259.

[8] Lilia Díaz, "El liberalismo militante", en *Historia general de México* (México, El Colegio de México, 1977), t. 3, p. 182; José Pérez Lugo, *La cuestión religiosa en México: recopilación de leyes, disposiciones legales y documentos para el estudio de este problema político en México* (México, s. e., 1926), pp. 239 y 241-242.

[9] Estas sociedades fueron: las misioneras de la Iglesia presbiteriana del norte y del sur de los Estados Unidos; las misioneras de la Iglesia metodista episcopal del norte y del sur de los Estados Unidos y el "American Board of Commissioners for Foreign Missions", de la Iglesia congregacionalista de los Estados Unidos.

[10] *El Diario Oficial* (México), 9 de agosto de 1873, p. 1.

[11] Reynaldo Sordo Cedeño, "Las sociedades de socorros mutuos, 1867-1880", en *Historia Mexicana*, 129 (1983), pp. 72-96, p. 79; *Roma y el evangelio: estudios filosófico-religiosos, teórico-prácticos publicados por el círculo cristiano espiritista de Mérida y reimpreso por el círculo espiritista "Buena Esperanza" de Monterrey* (Monterrey, A. Lagrange y Hermanos, 1876).

[12] *El Boletín Masónico*, agosto de 1893, pp. 541-554.

[13] "Prefecto del Distrito de Zitácuaro a secretario de Gobernación", Morelia, 20 de octubre de 1880, en Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1880, L. 1, ff. 1-2; "Daniel Rodríguez a Hutchinson", Tuxpan, 20 de agosto de 1880, en PCBFM-MCR (Archivo de la Iglesia presbiteriana de los Estados Unidos, Sociedad Histórica Presbiteriana, Filadelfia, Pensilvania), *Correspondence and Reports, 1871-1911*, vol. 53, 1883, f. 226; *Tercer Censo de Población*, 1918, p. 208; Franz Josef Schryer, "A Ranchero Economy in Northwestern Hidalgo, 1880-1920", en *Hispanic American Historical Review* (1979), pp. 418-443, p. 441; Franz Josef Schryer, "From Rancheros to pequeños propietarios: Agriculture, Class Structure and Politics in the Sierra de Jacala, México", en *Boletín de Estudios*

Latinoamericanos y del Caribe, 34 (1983), pp. 41-58, p. 50; *Actas de las conferencias anuales de la Iglesia metodista episcopal de México* (en adelante AIMEM) (México, Imprenta Metodista, 1885-1911), 1889, p. 41; AIMEM, 1902, pp. 34 y 38.

[14] "Jefe político de Tetela a secretario de Gobernación", Tetela de Ocampo, 14 de diciembre de 1881, AGN, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Cultos, 1882, L. 2. f. 1; AIMEM, 1889, p. 33.

[15] "Samuel Wilson a Ellinwood", Tlalpan, 29 de octubre de 1883, en PCBFM-MCR, vol. 55, 1883, f. 81; *El Monitor Republicano* (México), 27 de noviembre de 1895, p. 3.; José Coffin, *El general Gutiérrez* (México, Consejo Editorial del Gobierno de Tabasco, 1980), pp. 31 y ss.

[16] Alden Buell Case, *Thirty Years with the Mexicans in Peace and Revolution* (Nueva York, Flemming and Revell, 1917), p. 227; Michael C. Meyer, *El rebelde del norte: Pascual Orozco y la Revolución* (México, UNAM, 1984), p. 25; William H. Beezley, *Insurgent Governor Abraham González and the Mexican Revolution in Chihuahua* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1973), p. 9; Francisco Almada, *Resumen de historia del estado de Chihuahua* (México, Libros Mexicanos, 1955), pp. 317 y 348-350; *The Misionary Herald* (Boston, Mass.), septiembre de 1887, p. 362; octubre de 1887, p. 405; septiembre de 1888, p. 387; Mrs. James D. Eaton, "The Story of General Orozco, a Hero of the Mexican Revolution, 1910-1911", en *The Congregationalist and Christian World*, 26 de agosto de 1911, p. 287.

[17] Raymond Th. Buve, "Protesta de obreros y campesinos durante el porfiriato: unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central', en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe,* 13 (1972), pp. 1-20, pp. 1 y 20; Friedrich Katz, *La servidumbre agraria en Mexico en la época porfiriana* (México, Era, 1980), p. 144; AIMEM, 1890, p. 42; 1893, p. 29; 1901, p. 49; 1907, p. 62, y 1908, p. 52.

[18] Andrés Osuna, *Por la escuela y por la patria* (México, Casa Unida de Publicaciones, 1943); Raúl Mejía Zúñiga, *Moisés Sáenz, educador de México* (Monterrey, Impresiones, 1962).

[19] Para la interpretación global del porfiriato, en este sentido, véase François-Xavier Guerra, *Le Mexique, de l'ancien régime á la révolution* (París, L'Harmattan, 1986), t. 1 y 2; Guillermo A. Scott, "La prensa y la República", en *El Faro* (México), 1º de junio de 1886, p. 94.

[20] Moisés González Navarro, *Estadísticas sociales del Porfiriato, 1877-1919* (México, Secretaría de Economía, Talleres Gráficos de la Nación, 1956), pp. 42-45; William Ross, *Sunrise in Aztec Land* (Richmond, Virginia, Presbyterian Commitee of Publications, 1922), p. 110.

[21] Colegio de San Juan Nepomuceno (Saltillo, Coahuila, México), *Programa de Filosofía* (Saltillo, Tipografía La Perla Fronteriza), pp. 8-9.

[22] Para una interpretación global del catolicismo mexicano durante el porfiriato, véase Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914* (México, UNAM, 1981); Jean Meyer, *El catolicismo social en México hasta 1913* (México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1985).

[23] "El patriotismo como deber educacional", en *El Testigo* (Guadalajara), 15 de enero de 1904, p. 22.

[24] *El abogado cristiano ilustrado* (México), 6 de enero de 1910, p. 12.

[25] Leopoldo Zea, *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia* (México, FCE, 1968), p. 197; *El Monitor Republicano*, 1º de febrero de 1879, p. 1; Guillermo Tiberghien, "Doctrina liberal", *en El Diario del Hogar* (México), 18 de julio de 1901, p. 1; Charles A. Hale, "El gran debate de libros de texto en 1880 y el Krausismo en México", *Historia Mexicana,* 138 (1985), pp. 275-298, pp. 285 y ss.

[26] Carmen Sáez, "*La libertad*, periódico de la dictadura porfirista", *Revista Mexicana de Sociología,* 48 (1986), pp. 217-236, pp. 217 y ss; Ernesto Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1821-1911* (México, Porrúa, 1983), pp. 61-67 y 203.

[27] Pedro Flores Valderrama, "Educación y no sólo instrucción", en *El abogado cristiano ilustrado* (México), 13 de noviembre de 1902, p. 368.

[28]*El abogado cristiano ilustrado* (México), 12 de agosto de 1897, p. 253; 30 de septiembre de 1897, p. 309.

[29] "Las fiestas cívicas", en *El abogado cristiano ilustrado,* 15 de junio de 1899, p. 90; 2 de febrero de 1905, p. 41.

[30] Alan Knight, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”, *Historia Mexicana*, 137 (1985), pp. 59-91, p. 75.

[31] Moisés González Navarro, *El Porfiriato: la vida social* (México, Hermes, 1957), pp. 480-481; Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político*, p. 103.

[32] *Ibidem*, p. 105; Alfonso Alcalá Alvarado, “La reorganización de la Iglesia”, pp. 265-268; Jean Meyer, *El catolicismo social*, p. 8; *El diario del hogar* (México), 26 de marzo de 1896, p. 2.

[33] *El hijo del Ahuizote* (México), 4 de septiembre de 1898, p. 575.

[34] *El abogado cristiano ilustrado* (México), 1º de julio de 1887, p. 109; *El faro* (México), 1º de agosto de 1887, p. 119.

[35] *El monitor republicano* (México), 3 de enero de 1879, p. 1; 13 de febrero de 1880, p. 2; 8 de mayo de 1880, p. 1; 17 de julio de 1877, p. 2; 7 de junio de 1884, p. 1; “Boletín del Monitor”, en *El monitor republicano* (México), 30 de abril de 1884, p. 1; 2 de mayo de 1884, p. 1; 5 de agosto de 1884, p. 1; 28 de noviembre de 1884, p. 1; 6 de enero de 1885, p. 1.

[36] *El Grano de Arena* (Morelia, Mich.), 12 de febrero de 1886, p. 1; El *amigo de la verdad* (Puebla, Pue.), 12 de junio de 1886, p. 4.

[37] *El diario del hogar* (México), 7 de febrero de 1890, pp. 2-3; *El monitor republicano* (México), 6 de noviembre de 1895, p. 2; *La patria* (México), 28 de enero de 1896, p. 1; *El amigo de la verdad* (Puebla, Pue.), 25 de enero de 1900, p. 1.

[38] *El diario del hogar*, 24 de diciembre de 1895, p. 1; *El Boletín masónico*, enero de 1893, p. 139; *febrero* de 1893, p. 180.

[39] Por ejemplo, sobre la participación de los protestantes en los actos cívicos independientes en Puebla, véase *El diario del hogar* (México), 10 de mayo de 1896, p. 1; 16 de mayo de 1896, p. 2; 24 de mayo de 1896, p. 1.

[40] *El hijo del Ahuizote* (México), 30 de junio de 1895, p. 7; 9 de julio de 1895, p. 2.

[41] *El hijo del Ahuizote* (México), 10 de mayo de 1896, p. 7.

[42] *El hijo del Ahuizote* (México), 29 de mayo de 1898, p. 367; 18 de junio de 1899, p. 399; “Fiesta de Juárez en Zitácuaro”, en *El diario del hogar* (México), 25 de julio de 1898, p. 2.

[43] James D. Cockrot, *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana* (México, Siglo XXI Editores, 1978), pp. 65-66; *El faro* (México), 15 de enero de 1900, p. 12; “Montes de Oca y las Leyes de Reforma”, en *Regeneración*, 15 de agosto de 1900, p. 5; Daniel Cosío Villegas (coord.), *El porfiriato: la vida económica* (México, Hermes, 1965), t. 2, p. 688.

[44] “Invitación al Partido Liberal”, San Luis Potosí, 30 de agosto de 1900. En Colección Porfirio Díaz (en adelante CPD), Universidad Iberoamericana, México, L. 25, C. 30, D. 001934. “Al pueblo potosino”, San Luis Potosí, 12 de febrero de 1901, en CPD, L. 26, C. 8, D. 003087.

[45] *La patria*, 16 de febrero de 1901, p. 1; *El diario del hogar*, 23 de febrero de 1901, p. 1; 1º de marzo de 1901, p. 1.

[46] Daniel Cosío Villegas, *El Porfiriato*, 1965, t. 2, p. 691; James Cockroft, *Precursores intelectuales*, p. 94; *La patria* (México), 17 de julio de 1902, p. 2; 31 de mayo de 1902, p. 1; 3 de junio de 1902, p. 2.

[47] Hexiquio Forcada, “Carta abierta al señor licenciado Manuel María de Zamacona”, en *El diario del hogar* (México), 23 de abril de 1902, p. 1; Pedro Flores Valderrama, “Los ministros protestantes y los clubes políticos”, en *El abogado cristiano ilustrado* (México), 22 de mayo de 1902, p. 169.

[48] François-Xavier Guerra, *Le Mexique*, t. 2, p. 26; Daniel Cosío Villegas, *El Porfiriato*, t. 2, pp. 696-697; Barrera Fuentes, *Historia de la Revolución mexicana, la etapa precursora* (México, INHERM, 1955), pp. 167 y ss.

[49] “Licenciado Matías Guerra a Díaz”, Laredo, Tamaulipas, 31 de marzo de 1907, en CPD, L. 32, C. 11, D. 004327. “Bernardo Reyes a Ramón Corral”, Monterrey, Nuevo León, 29 de septiembre de 1906, en fondo DLI (“Manuscritos de Bernardo Reyes”, carpetas 33 a 39, años 1901-1909, recopilación de Josefina Moguel, en Archivo del Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México, en adelante DLI), carpeta 37, L. 7272; “Ricardo Flores Magón a Silvestre Garza”, San Luis Missouri, 1º de septiembre de 1906, en DLI, carpeta 37, L. 7263.

[50] Elena Azaola Garrido, *Rebelión y derrota*, p. 139; Cándido Donato Padua, *El movimiento revolucionario de 1906 en el sur de Veracruz: relación cronológica de las actividades del PLM en los ex cantones de Acayucan, Minatitlán, San Andrés Tuxtla y el centro del país* (Tlalpan, s. e., 1941), p. 29; *El faro* (México), 19 de noviembre de 1903, p. 177; 1º de diciembre de 1903, p. 183; *El nigromante* (México), 26 de febrero de 1906, p. 3.

[51] Heriberto Peña Samaniego, *Río Blanco, El Gran Círculo de Obreros Libres y los sucesos del 7 de enero de 1907* (México, CEHSMO, 1975), pp. 23 y ss; Bernardo García Díaz, *Un pueblo fabril del Porfiriato, Santa Rosa, Veracruz* (México, SEP/80, 1981), pp. 41-52; Moisés González Navarro, *Las huelgas textiles en el Porfiriato* (Puebla, Editorial José María Cajica, 1970), pp. 50-55; "Carta abierta de José Neira al primer magistrado de la nación", cárcel municipal de Orizaba, 10 de mayo de 1907, en CPD, L. 32, C. 16, D. 006 332-40; *El abogado cristiano ilustrado*, 28 de junio de 1906, p. 212; AIMEM, 1908, p. 49; AIMEM, 1909, p. 58.

[52] Charles Petran, "México Mission Report, Saltillo Field for the year 1910", en PCBFM-MCR, vol. 358,1910, *Mexico Minutes*, 1900-1910. Consúltese la lista de suscripciones a *Regeneración*, en AGRE (Archivo General de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México), Archivo Hermanos Flores Magón, LE 919 (l), ff. 155-196. Sobre el rechazo protestante a la violencia anarcosindicalista, véase *El abogado cristiano ilustrado* (México), 17 de enero de 1907, p. 27; *El faro* (México), 1º de marzo de 1907, p. 36; 15 de julio de 1908, p. 107.

[53] *El Imparcial* (México), 3 de marzo de 1908, pp. 1 y 8; Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial en 1910: el Partido Nacional Democrático* (San Pedro, Coahuila, s.e., 1908), pp. 294 y ss.

[54] Roque Estrada, *La Revolución y Francisco I. Madero, primera, segunda y tercera etapas* (Guadalajara, Taller de la Imprenta Americana, 1912), pp. 182-236; *La ofrenda escolar* (San Luis Potosí), mayo de 1909, p. 83; agosto de 1909, p. 119; *El constitucional* (México), 18 de mayo de 1910, pp. 2-3; *El abogado cristiano ilustrado* (México), 16 de enero de 1913, p. 47; *El diario del hogar* (México), 23 de julio de 1895, p. 1.

[55] *El abogado cristiano ilustrado*, 23 de septiembre de 1906, p. 326; Atenodoro Gámez, *Monografía histórica sobre la génesis de la Revolución en el estado de Puebla* (México, INHERM, 1960), pp. 132 y 155; Porfirio del Castillo, *Puebla y Tlaxcala en los días de la Revolución* (México, Imprenta Zavala, 1953), p. 49; Ezequiel M. Gracia, *Los tlaxcaltecas en la etapa revolucionaria, 1910-1917* (Tlaxcala, s.e., 1961), p. 13; François-Xavier Guerra, *Le Mexique*, t. 2, p. 250: Héctor Aguilar Camín, *La frontera nómada: Sonora y la Revolución mexicana* (México, Siglo XXI Editores, 1981), pp. 133-134.

[56] "Félix F. Palavicini a Rafael Reyes Spíndola", México, 9 de julio de 1910, en CPD, L. 35, C. 18, D. 008-845.

[57] Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial*, p. 294.

[58] Leopoldo A. García, "El protestantismo en acción: su actitud frente a la revolución actual", en *El abogado cristiano ilustrado*, 25 de abril de 1912, p. 263.

[59] Atenodoro Gámez, *Monografía histórica*, pp. 187 y ss; "de Mucio P. Martínez a Porfirio Díaz", Puebla, 11 de enero de 1911, en CPD, L. 36, C 2, D. 000 699-000 701.

[60] *El estandarte* (San Luis Potosí), 20 de noviembre de 1910, p. 2; 24 de noviembre de 1910, p. 2; Francisco Almada, *La Revolución en el estado de Chihuahua* (México, INHERM, 1964), t. 1, p. 169.

[61] "General Juan A. Hernández a Porfirio Díaz", Chihuahua, 7 de diciembre de 1910, en CPD, L. 35, C. 42, D. 020-703; Francisco Almada, *La Revolución*, p. 172; Mrs. James D. Eaton, "The Story of General Orozco". p. 287; *The Missionary Herald*, septiembre de 1887, p. 363; octubre de 1887, p. 405; *El testigo* (Guadalajara), 29 de marzo de 1913, p. 203.

[62] Mrs. James D. Eaton, "The Story of General Orozco", p.287; *El testigo* (Guadalajara), 28 de septiembre de 1912. p. 310; Deborah Jo Baldwin, "Variation within the Vanguard", pp. 180 y 190; Alden Buell Case, *Thirty Years*, pp. 132-133.

[63] José Coffin, *El general Gutiérrez* (México, Consejo Editorial del Gobierno de Tabasco, 1980), pp. 109 y ss; *El Imparcial* (México), 11 de abril de 1911, p. 3; 12 de abril de 1911, p. 5; 16 de abril de 1911, p. 6; 26 de abril de 1911, p. 2; Alfonso Taracena, *Historia de la Revolución en Tabasco* (México, Consejo Editorial del Gobierno de Tabasco, 1981), p. 68; Cándido Donato Padua, *El movimiento revolucionario de 1906 en el sur de Veracruz. Relación cronológica de las actividades del PLM en los ex cantones de Acayucan, Minatitlán, San Andrés Tuxtla y el centro del país* (Tlalpan, s. e., 1941), p. 53.

[64] "Un protestante revolucionario", en *El país* (México), 15 de mayo de 1911, p. 2; *El faro* (México), 23 de junio de 1911,

p. 396; 17 de noviembre de 1911, p. 733.

[65] Eutiquio Mendoza Vargas, *Gotitas de placer y chubascos de amargura, memorias de la Revolución mexicana en las huastecas* (México, s. e., 1960), p. 16; AIMEM, 1911, p. 31; François-Xavier Guerra, *Le Mexique,* t. 2, pp. 175 y 295; *El Evangelista Mexicano* (México), 1º de enero de 1949, p. 67; AIMEM 1911, p. 27.

[66] *El grito del pueblo* (Orizaba, Veracruz), 13 de octubre de 1911, p. 1; John Womack, *Zapata y la Revolución mexicana* (México, Siglo XXI Editores, 1980), pp. 55 y 79; *El abogado cristiano ilustrado*, 1º de septiembre de 1889, p. 133; 15 de diciembre de 1895, p. 199; 9 de febrero de 1905, p. 50; François-Xavier Guerra, *Le Mexique,* t. 2, p. 297.

[67] Para la noción de "sociedad de idea", véase la obra de François Furet, *Pensar la Revolución francesa* (Barcelona, Ediciones Petrel, 1980), pp. 209-255.

BIBLIOGRAFÍA

ARTÍCULOS

Abranchea Viotti, Hélio, "Expanção da igreja no Brasil independente", *Revista de História*, 23 (1972), pp. 351-365.

Alcalá Alvarado, Alfonso, "La reorganización de la Iglesia en el Estado liberal", en *Historia general de la Iglesia en América Latina* (México, CEHILA/Ediciones Paulinas, 1984), t. 5.

Álvarez, C, "Del protestantismo liberal al protestantismo liberador", en *Protestantismo y liberalismo en América Latina* (San José, DEI, 1983), s. p.

Anderson Gauld, Charles, "José Carlos Rodrigues o patriarca da imprensa carioca", *Revista de História*, 7 (1953), pp. 427-438.

Bastian, Jean-Pierre, "Sociedades de Ideas y Revolución mexicana: el paradigma de 1789", *Historia mexicana*, 38 (1988), pp. 79-110.

Bernecker, Walter L., "Intolerancia religiosa e inmigración en México, siglo XIX", *Cristianismo y Sociedad*, 99 (1989), pp. 7-23.

Boerher, George C. A., "José Carlos Rodrigues and *O Novo Mundo*, 1870-1879", *Journal of Inter-American Studies*, 9 (1967), pp. 127-144.

———, "The Church and the Overthrow of the Brasilian Monarchy", *Hispanic American Historical Review*, 48 (1968), pp. 380-401.

Buve, Raymond Th., "El movimiento revolucionario de Tlaxcala (1910-1914), sus orígenes y desarrollo antes de la gran crisis del año 1914 (la rebelión arenista)", *Anuario de Humanidades, Universidad Iberoamericana*, 7 (1984), pp. 141-182.

———, "Protesta de obreros y campesinos durante el Porfiriato: unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 13 (1972), pp. 1-20.

Chamorro, Diego Manuel, "Por qué son conservadores los conservadores", *Revista Conservadora* (Managua, Nicaragua, abril de 1968).

Conteris, Hiber, "La evolución de las ideologías modernas en América Latina", en *Hombre, ideología y revolución en América Latina* (s. l., Materiales ISAL, 1967), pp. 97-100.

De Barros Barreto, Célia, "Ação das sociedades secretas", en *O Brasil monárquico II: O movimento de independência; I: O proceso de emancipação* (São Paulo, s. e., 1962).

Demélas, Marie Danielle, y Saint-Geours, Yves, "Una revolución conservadora de fundamento religioso: Ecuador (1809-1875)", en J. P. Deler e Yves Saint-Geours (comps.), *Estados y naciones en los Andes*, t. 2, pp. 437-454.

Díaz, Lilia, "El liberalismo militante", en *Historia general de México* (México, El Colegio de México, 1977), t. 3.

Dussel, Enrique, "Introducción", en *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca, Sígueme, 1983), t. 1.

Fouquet, Karl, "Der von der Heydt'sche Erlaβ vom Jahre 1859", *Staden-Jarbuch*, 14 (1966), pp. 71-81.

Fragoso, Hugo, “A igreja-instituição”, en *História da igreja no Brasil* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1980), t. 2, cap. 3.

García Jordán, Pilar, “Progreso, inmigración y libertad de cultos en Perú a mediados del siglo XIX”, en *Siglo XIX* (Universidad de Nuevo León, Monterrey, México), 3 (1987), pp. 37-61.

Gonçalves de Oliveira, Frei Vital Maria, “O bispo de Olinda e os seus acusadores no tribunal dobum senso ou exame do aviso de 27 de setembro e da denúncia de 1 de outubro e reflexões acerca das relações entre a igreja e os estados”, en Autônio dos Reis, *O Bispo de Olinda perante a história,* 3 vols. (Río de Janeiro, Tip. da Gazeta de Noticias, 1878), vol. 3, pp. 172-173.

———, “Responta e Reflexões ao aviso de 12 de junho de 1873”, en Bel. Autônio dos Reis, *O Bispo de Olinda perante a fústória,* 3 vols. (Río de Janeiro, Tip. da Gazeta de Noticias, 1878).

Hale, Charles A., “El gran debate de libros de texto en 1880 y el krausismo en México”, *Historia Mexicana,* 138 (1985), pp. 275-298.

Knight, Alan, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”, *Historia Mexicana,* 137 (1985), pp. 59-91.

Lanning, John Tate, “The Enlightment in Relation to the Church”, *The Americas*, 14 (1958), p. 493.

Maiguashca, Juan, “El desplazamiento regional y la burguesía en Ecuador, 1760-1860”, en *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social en Ecuador* (Cuenca, Universidad de Cuenca, Banco Central de Ecuador, 1978).

Mclntire, Robert Leonhard, “Portrait of a Half a Century: Fifty Years of Presbyterianism in Brasil (1859-1910)”, *Sondeos,* 46 (Cuernavaca, 14 de septiembre de 1969).

Oberacker, Karl Heinrich, “Karl von Koseritz, ein Deutscher als brasilianischer Politiker”, *Staden-Jahrbuch,* 7-8 (1959-1960), pp. 65-117.

Pires, Heliodoro, “Una teología jansenista en Brasil”, *Revista Eclesiástica brasileña* (junio de 1948).

Prien, Hans-Jürgen, “Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewuβtseins im *lateinamerikanischen Protestantismus”*, en Hans-Jürgen Prien (comp.), *Lateinamerika: Gesellschaft-Kirche-Theologie*, vol. 1, *Aufbruch and Auseinandersetzung* (Gotinga, s. e., 1981), s. p.

———, *Religiöes acatólicas: memória por José Carlos Rodrigues* (Río de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 1922).

Robert, Dana L., “The Origin of the Student Volunteer Watchword: ‘The Evangelization of the World in this Generation’ ”, *International Bulletin,* 10 (1986), pp. 146-149.

———, *Roma y el evangelio: estudios filosófico-religiosos, teórico-prácticos publicados por el círculo cristiano espiritista de Mérida y reimpreso por el círculo espiritista “Buena Esperanza” de Monterrey* (Monterrey, A. Lagrange y Hermanos, 1876).

Romero, Luis Alberto, “La Sociedad de la Igualdad: liberales y artesanos en la vida política de Santiago de Chile”, en *Siglo XIX* (Universidad de Nuevo León, Monterrey, México), 3 (1987), pp. 15-35.

Saez, Carmen, “La Libertad, periódico de la dictadura porfirista”, *Revista Mexicana de Sociología,* 48 (1986), pp. 217-236.

Schmitt, Karl, “The Clergy and the Enlightment in Latin America”, *The Americas,* 15 (1959), p. 388.
Schmitter, Philippe, “¿Continuamos en el siglo del corporativismo?”, *El Buscón,* 3 (México, 1985), p. 145.
Schryer, Franz Josef, “A Ranchero Economy in Northwestern Hidalgo, 1880-1920”, *Hispanic American Historical Review* (1979), pp. 418-443.
———, “From Rancheros to pequeños propietarios: Agriculture, Class Structure and Politics in the Sierra de Jacala, México”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe,* 34 (1983), pp. 41-58.
Sordo Cedeño, Reynaldo, “Las sociedades de socorros mutuos, 1867-1880”, *Historia Mexicana,* 129 (1983), pp. 72-96.
Teixeira Monteiro, Douglas, “Um confronto entre juazeiro, canudos e contestado”, en Sergio Buarque de Holanda (dir.), *O Brasil Republicano, sociedade e instituções (1889-1930), Historia Geral da Civilização Brasileira* (São Paulo, Gráfica e Editora FCA, 1985), 3ª ed.
Tibesar, Antonine, “The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II”, *The Americas,* 26 (1970), pp. 349-375.
Tovar Pinzón, Hermes, “Problemas de la transición del Estado colonial al Estado nacional (1810-1850)”, en J. P. Deler e Yves Saint-Geours (comps.), *Estados y Naciones en los Andes, hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú* (Lima, Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos, 1986), t. 2, pp. 369-395.

LIBROS

ALGDU, *Liminar de los anales masónicos de las RESP… loq… SIMB… Concordia Universal núm. 14: apuntes sipnóticos al conmemorar cien años de su fundación* (Callao, Perú, Talleres Gráficos Quirós, 1949).
Accioly, Hidebrando, *Os primeiros núncios no Brasil* (São Paulo, Inst. Progresso Editorial, 1949).
Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914* (México, UNAM, 1981).
Agassiz, Louis y E. C. C., *A Journey in Brazil* (Boston, Ticknor and Field’s, 1868).
Aguilar Camín, Héctor, *La frontera nómada: Sonora y la Revolución mexicana* (México, Siglo XXI Editores, 1981).
Almada, Francisco, *La Revolución en el estado de Chihuahua* (México, INHERM, 1964), t. 1.
———, *Resumen de historia del estado de Chihuahua* (México, Libros Mexicanos, 1955).
Alves, Rubem, *Protestantismo e Repressão* (São Paulo, Ed. Vozes, 1979).
Alvim, Zuleika M.F., *Brava gente! Os italianos em São Paulo* (São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986).
Andrade Ferreira, Júlio, *História da igreja presbiteriana do Brasil* (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1959), vol. 1.
Aslan, Nicola, *Pequenas biografías de grandes maçons brasileiros* (Río de Janeiro, Editora Maçônica, 1973).

Aubert, R., *Nova história da igreja* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1975).
Azaola Garrido, Elena, *Rebelión y derrota del magonismo agrario* (México, SEP/80,1982).
Bagú, Sergio, *El plan económico del Grupo Rivadaviano 1811-1827: su sentido y sus contradicciones, sus proyecciones sociales, sus enemigos* (Rosario, Argentina, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966).
Bandeira, Moniz, *Presença dos Estados Unidos no Brasil* (Río de Janeiro, Editoria Civilização Brasileira, 1973).
Bardales, Rafael, *Pensamiento politico del General Francisco Morazán* (Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1985).
Barreto, Vicente, *A ideologia liberal no processo de independência do Brasil, 1798-1824* (Brasilia, Cãmara dos Deputados, 1973).
Basadre, Jorge, *Historia de la República de Perú* (Lima, Perú, Ediciones Historia, 1964).
———, *La multitud, la ciudad y el campo* (Lima, Editorial Huascarán, 1947).
Bastian, Jean-Pierre, *Breve historia del protestantismo en América Latina* (México, CUPSA, 1986).
———, *Los disidentes, sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911* (México, FCE/El Colegio de México, 1989).
Beezley, William H., *Insurgent Governor Abraham González and the Mexican Revolution in Chihuahua* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1973).
Blanco Segura, Ricardo, *1884: el Estado, la Iglesia y las reformas liberales* (San José, Editorial Costa Rica, 1984).
Blease, Walter Lyone, *A Short History of English Liberalism* (Nueva York, Putnam and Sons, 1913).
Bulnes, Francisco, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma* (México, Antigua Imprenta de Murguía, 1905).
Burton, Richard, *Exploration of the Highlands of Brazil…*, 2 vols. (Nueva York, Greenwood Press, 1969).
Câmara dos Deputados, Centro de Documentação, *O clero no parlamento brasileiro* (Brasilia y Río de Janeiro, Fundação Casa Rui Barbosa, 1978).
Case, Alden Buell, *Thirty Years with the Mexicans in Peace and Revolution* (Nueva York, Flemming and Revell, 1917).
Cevallos, Pedro Fermín, *Historia de Cevallos* (Guayaquil, Quito, Publicaciones Educativas Ariel).
Chamorro Zelaya, Pedro Joaquín, *El patrón: biografía de Justo Rufino Barrios* (Managua, Editorial La Prensa, 1966).
Chávez, José María, *Censura e impugnación del folleto del C. Juan Amador, titulado El Apocalipsis o revelación de un* sans culotte (Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1856).
Cochin, Augustin, *Les sociétés de pensée et la démocratie. Etude d'histoire révolutionnaire* (París, s. e., 1921).
Cockroft, James D., *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana* (México, Siglo XXI Editores, 1978).
Coffin, José, *El general Gutiérrez* (México, Consejo Editorial del Gobierno de Tabasco, 1980).

Coil, Henry Wilson, *Coil's Masonic Encyclopedia* (Nueva York, Macoy Publishing and Mason Supply Co., 1961).
Collins, Irene, *Liberalism in Nineteenth Century Europe* (Londres, Routledge and K. Paul, 1957).
Cosío Villegas, Daniel (coord.), *El Porfiriato: la vida económica* (México, Hermes, 1965).
Cruz Costa, João, *Contribução à história das idéias no Brasil* (Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1956).
De Azevedo, Victor, *Feijó: vida, paixão e morte de un chimango* (São Paulo, Ed. Anchieta, 1942).
De Costa Aguiar, António Augusto, *O Brasil e os Brasileiros* (Santos, Tip. Comercial, 1962).
De Oliveira Lima, Manuel, *D. João VI no Brasil, 1808-1827,* 3 vols. (Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1945).
Del Castillo, Porfirio, *Puebla y Tlaxcala en los días de la Revolución* (México, Imprenta Zavala, 1953).
Dezinger, Enrique, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 1955).
Dillenberger, J., y Welch, C., *El cristianismo protestante* (Buenos Aires, La Aurora, 1944).
Dussel, Enrique, *et al.*, *Historia general de la Iglesia en América Latina: América Central* (Madrid, Sígueme, 1985).
Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, Nova Terra, 1974).
Escobar, Samuel, ed., *Precursores evangélicos: Diego Thomson y Francisco Penzotti* (Lima, Ediciones Presencia, 1984).
Estrada, Roque, *La Revolución y Francisco I. Madero, primera, segunda y tercera etapas* (Guadalajara, Taller de la Imprenta Americana, 1912).
Ferreira Carrato, José, *Igreja, iluminismo e escolas coloniais* (São Paulo, Companhia Editora Nacional e Editora da Universade de São Paulo, 1968).
Ferrer Benimeli, José, *Bibliografía de la masonería* (Caracas, Universidad Católica 1978).
———, *La masonería española en el siglo XVIII* (Madrid, Siglo XXI Editores, 1974).
Fleiuss, May, *História administrativa do Brasil* (São Paulo, Cia. Melhoramentos de São Paulo, 1925).
Fletcher, James C., y Kidder, Daniel P., *Brazil and the Brazilians Portrayed in Historical and Descriptive Sketches* (Boston, Little, Brown and Company, 1866).
Frieiro, Eduardo, *O diabo na livraria do cônego* (Belo Horizonte, Editora Itatiaia e Editora da Universidade de São Paulo, 1981).
Furet, François, *Pensar la Revolución francesa* (Barcelona, Petrel, 1980).
Gámez, Atenedoro, *Monografía histórica sobre la génesis de la Revolución en el estado de Puebla* (México, INHERM, 1960).
García Cantú, Gastón, *El socialismo en México, siglo XIX* (México, Era, 1980).
García Díaz, Bernardo, *Un pueblo fabril del Porfiriato, Santa Rosa, Veracruz* (México, SEP/80,1981).
García Laguardia, Jorge Mario, *El pensamiento liberal de Guatemala* (San José, Costa Rica, EDUCA, 1977).
Góngora, Federico, *Mis últimos documentos de la masonería centroamericana, 1809-1939* (San José, Costa Rica, Imprenta Española, 1942).

González Navarro, Moisés, *Estadísticas sociales del Porfiriato, 1877-1919* (México, Secretaría de Economía, Talleres Gráficos de la Nación, 1956).
———, *Las huelgas textiles en el Porfiriato* (Puebla, Editorial José Ma. Cajica, 1970).
González, Justo L., *Historia de las misiones* (Buenos Aires, La Aurora, 1970).
Gould, Robert Freke, *et al*, *A Library of Freemasonry Comprising Its History, Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, etc…*, 5 vols. (Londres, John C. Yorston Publishing Co., 1906).
Gouvêa Mendonça, Antônio, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil* (São Paulo, Ediciones Paulinas, 1984).
Gracia, Ezequiel M., *Los tlaxcaltecas en la etapa revolucionaria, 1910-1917* (Tlaxcala, s. e., 1961).
Graham, Richard, *Britain and the Onset of Modernization in Brazil, 1850-1914* (Cambridge, University of Cambridge Press, 1968).
Gueiros Vieira, David, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil* (Brasilia, Editora Universidade de Brasilia, 1980).
Guerra, François Xavier, *Le Mexique, de l'ancien régime á la révolution* (París, L'Harmattan, 1986).
Halevy, Elie, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres, Faber and Gwyer, 1952).
Halperín Donghi, Tulio, *El espejo de la historia, problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires, Sudamericana, 1987).
———, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850 [Historia de América*, dirigida por Nicolás Sánchez Albornoz] (Madrid, Alianza, 1985), t. 3.
Institutiones theologicae ad usum scholarium (Lyon, s. e., 1780).
Instructions generales en forme de catéchisme (París, s. e., 1702).
Kaestle, Carl F., *Joseph Lancaster and the Monitorial School Movement* (Nueva York / Londres, Teachers College Press, Columbia University, 1973).
Katz, Friedrich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana* (México, Era, 1980).
Katz, Jakob, *Jews and Freemasonry in Europe, 1723-1939* (Cambridge, Harvard University Press, 1970).
Kidder, Daniel P., *Reminiscências de viagems e permanência no Brasil* (São Paulo, Livraria Martins, 1940).
———, *Sketches of Residence and Travels in Brasil…, 2* vols. (Filadelfia, Sorin and Ball, 1845).
Klaiber, Jeffrey L., *Religion and Revolution in Peru, 1824-1876* (Indiana, University of Notre Dame Press, 1977).
Kloppenburgh, Frei Boaventura, *A Maçonaria no Brasil: orientação para católicos* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1961).
Lainfiesta, Francisco, *Apuntamientos para la historia de Guatemala* (Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1975).
Léonard, Émile G., *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social* (São Paulo, ASTE, 1962).
MacLean y Stenós, Robert, *Sociología educacional de Perú* (Lima, Perú, Imprenta Gil, 1944).

Madero, Francisco I., *La sucesión presidencial en 1910: el Partido Nacional Democrático* (San Pedro, Coahuila, s. e., 1908).
Magalhanes Junior, R., *Rui, o homem e o mito* (Río de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1964).
Manchester, Alan K., *British Preeminence in Brazil: Its Rise and Decline* (Nueva York, Octagon Books, 1972).
Maria, Júlio, *O catolicismo no Brasil, memoria histórica* (Rio de Janeiro, Liv. Agir Editora, 1950).
Marichal, J., *Cuatro fases de la historia intelectual latinomericana, 1810-1970* (Madrid, s. e., 1978).
Martínez Zaldúa, Ramón, *Historia de la masonería en Hispano-América. ¿Es o no una religión la masonería?* (México, Costa Amic, 1967).
———, *La masonería en Hispanoamérica* (México, Costa Amic, 1965).
Mecum, Kent B., *Vicente Rocafuerte, el prócer andante* (Guayaquil, Banco Central de Ecuador, 1983).
Mendoza Vargas, Eutiquio, *Gotitas de placer y chubascos de amargura, memorias de la Revolución mexicana en las huastecas* (México, s. e., 1960).
Mendoza, *Eduardo, La historia de la masonería en Perú* (Lima, Ed. Tipográfica, 1966).
Meneses Morales, Ernesto, *Tendencias educativas oficiales en México, 1821-1911* (México, Porrúa Editores, 1983).
Meyer, Jean, *El catolicismo social en México hasta 1913* (México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1985).
Meyer, Michael C, *El rebelde del norte: Pascual Orozco y la Revolución* (México, UNAM, 1984).
Miller, H.J., *La Iglesia católica y el Estado en Guatemala, 1871-1885* (Guatemala, Editorial Universitaria, 1975).
Montúfar, Lorenzo, *Memorias autobiográficas* (Guatemala, Tipografía Nacional).
Nisbet, Robert, *History and the Idea of Progress* (Nueva York, Basic Books, 1980).
Ocampo, Melchor, *La religión, la Iglesia y el clero* (México, Empresas Editoriales, 1958).
Olmstead, Clifton E., *Religion in America: Past and Present* (s. l., Englewood Cliffs, 1961).
Orico, Osvaldo Feijó: *"O demónio da regência"* (Rio de Janeiro, Civ. Brasileira Ed., 1932).
Osuna, Andrés, *Por la escuela y por la patria* (México, Casa Unida de Publicaciones, 1943).
Padua, Cándido Donato, *El movimiento revolucionario de 1906 en el sur de Veracruz: relación cronológica de las actividades del PLM en los ex cantones de Acayucan, Minatitlán, San Andrés Tuxtla y el centro del país* (Tlalpan, s. e., 1941).
Paim, Antônio, *História das idéias filosóficas no Brasil (São Paulo, Ed. Grijalbo, 1974)*.
Palazzolo, Frei Jacinto, *Crónica dos capuchinhos do Río de Janeiro* (Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1966).
Peña, Margarita, y Mortimer, Marañón, *Colombia, su historia y geografía resumidas* (Bogotá, Editorial Norma, 1980).
Peña Samaniego, Heriberto, *Río Blanco, el Gran Círculo de Obreros Libres y los sucesos del 7 de enero de 1907* (México, CEHSMO, 1975).
Pérez Lugo, José, *La Cuestión Religiosa en México: recopilación de leyes, disposiciones*

legales y documentos para el estudio de este problema político en México (México, s. e., 1926).
Piazza, Walter F., *A colonização italiana em Santa Catarina* (Florianópolis, Gobierno del estado de Santa Catarina, 1976).
Pierson, Paul Everett, *A Younger Church in Search of Maturity* (San Antonio, Texas, Trinity University, 1974).
Pike, Frederick B., *The Modern History of Peru* (Nueva York / Washington, Frederick Praeger, 1967).
Pinto de Campos, Joaquim, *Vida do Grande Brazileiro Luiz Alves de Lima e Silva, Barao, Conde, Marquez, Duque de Caxias...* (Lisboa, Imp. Nacional, 1878).
Planchet, Regis, *La Cuestión Religiosa en México o sea la vida de Benito Juárez* (Roma, Librería Pontificia, 1906), p. 153.
———, *La intervención protestante en México y Sud América* (El Paso, Texas, Editorial de la Revista Católica, 1928).
Prien, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca, Sígueme, 1985).
Qualben, Lars P., *A History of the Christian Church* (Nueva York, Thomas Nelson and Sons, 1942).
Reily, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil* (São Paulo, ASTE, 1984).
Religiões acatólicas: memoria por José Carlos Rodrigues (Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 1922).
Rizzini, Carlos, *Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense* (São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1957).
Rodríguez, Jaime, *El nacimiento de Hispanoamérica* (México, FCE, 1980).
Romero, Luis Alberto, *La Sociedad de la Igualdad. Los artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851* (Buenos Aires, Editorial del Instituto Torcuato di Tella, 1978).
Ross, William, *Sunrise in Aztec Land* (Richmond, Virginia, Presbyterian Committee of Publications, 1922).
Schröder, Ferdinand, *Brasilien und Wittenberg* (Berlín / Leipzig, s. e., 1936).
Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano* (México, FCE, 1940).
Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building* (Austin, Texas, University of Texas Press, 1979).
Smith, Ballard Dunn, *Brazil: The Home for Southerners* (Nueva York, George B. Richardson, 1966).
Solano, Vicente, *Obras escogidas* (Guayaquil, Quito, Publicaciones Educativas Ariel).
Soler, Mariano, *El espíritu nuevo, la Iglesia y el siglo. Tendencias, conciencia y razones de la conciliación de ambos […] en ocasión de el solemne homenaje a Jesucristo Redentor en el año 1900* (Montevideo, Tipografía Uruguaya, 1898).
———, *Catolicismo y protestantismo: razones decisivas y perentorias por las que un verdadero cristiano no puede ser protestante sino católico-romano* (Montevideo, Andrés Ríus, ed., 1902).
———, *La masonería y el catolicismo* (Montevideo, Andrés Ríus, ed., 1884).

———, *La sociedad moderna y el porvenir* (Montevideo, Andrés Ríus, ed., 1890).
Taracena, Alfonso, *Historia de la revolución en Tabasco* (México, Consejo Editorial del gobierno del estado de Tabasco, 1981).
Tavares Bastos, Aureliano Cãndido, *Cartas do solitário* (São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938).
———, *Os males do presente e as esperanças do futuro* (São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1939).
Tenório de Albuquerque, A., *A maçonaria e as Revoluções Pernambucanas*... (Río de Janeiro, Gral. Ed. Aurora, 1970).
Thomson, James, *Letters on the Moral and Religious States of South-America, Written during a Residence of Seven Years in Buenos Aires, Chile, Peru and Colombia* (Londres, James Nisbet, 1827).
Thornton, Mary Crescentia, *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875: A Study in Regalism* (Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1948).
Tobar, Julio, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX* (Quito, Editorial Ecuatoriana, 1934).
Valcárcel, Luis E., *La ruta cultural de Perú* (México, FCE, 1945).
Velasco, Fernando, *Ecuador: subdesarroüo y dependencia* (Quito, El Conejo, 1981).
Viagem pelo sul do Brasil no ano de 1858 por Robert Avé-Lallemant, 2 vols. (Rio de Janeiro, Inst. Nacional do Livro, 1953).
Vilar de Carvalho, Gilberto, *A liderança do clero nas revoluções republicanas, 1817-1824* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1979).
Villaça, Antonio Carlos, *História da questão religiosa no Brasil* (São Paulo, Livraria Francisco Alves Editora, 1974).
———, *O pensamento católico no Brasil* (Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975).
Villalba, Jorge, “La década grancolombiana”, en *Historia de Ecuador* (Barcelona, Salvat, 1980).
Weinberg, Félix, *Las ideas sociales de Sarmiento* (Buenos Aires, Eudeba, 1988).
Womack, John, *Zapata y la Revolución mexicana* (México, Siglo XXI Editores, 1980).
Yepes del Castillo, Ernesto, *Perú, 1820-1920: un siglo de desarrollo capitalista* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1971).
Zea, Leopoldo, *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia* (México, FCE, 1968).
Zorrilla, Luis G., *Historia de las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y México* (México, Porrúa, 1969), t. 1.

TESIS

Bahamonde, Wenceslao O., *The Establishment of Evangelical Christianity in Peru, 1822-1900* (tesis doctoral, Hartford Seminary, 1952).
Baldwin, Deborah Jo., *Variation within the Vanguard, Protestants and the Mexican Revolution* (tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1979).
Bastian, Jean-Pierre., *Las sociedades protestantes en México, 1872-1911, un liberalismo*

radical de oposición al Porfirismo y de participación en la Revolución maderista (tesis doctoral, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1987).

Stanger, Francis., *La iglesia y el Estado en el Perú independiente* (tesis doctoral, Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Universidad Mayor Nacional de San Marcos, Lima, 1925).

West, Joseph Robert,*The Foreigner in Brazilian Technology, 1808-1900* (tesis de maestría, Universidad de Chicago, 1949).

ENSAYOS INÉDITOS Y PUBLICACIONES OCASIONALES

Ebaugh, Cameron D., *Education in Peru* (Washington, U. S. Office of Education Bulletin, 1946, núm. 3).

Haymaker, Eduardo, *Footnotes on the Beginning of the Evangelical Movement in Guatemala* (Guatemala, mimeografiado, 1946).

Padilla J., Washington, "Cartas de un portador de la palabra de vida" (poligrafiado inédito).

Salazar Bondy, Augusto, *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*, Ocasional Publication núm. 16 (Lawrence, University of Kansas, Center of Latin American Studies, 1969).

REVISTAS Y PERIÓDICOS CITADOS

American Bible Society Reports (Londres)
A Opinião (São Paulo)
Bible Society Record (Londres)
British and Foreign Bible Society Reports (Londres)
El abogado cristiano ilustrado (México)
El amigo de la verdad (Puebla, México)
El Boletín Masónico (México)
El Comercio (Quito)
El Constitucional (México)
El Estandarte (San Luis Potosí, México)
El Evangelista Mexicano (México)
El Faro (México)
El Federalista (México)
El Grano de Arena (Morelia, México)
El Grito del Pueblo (Orizaba, México)
El Imparcial (México)
El Monitor Republicano (México)
El Mundo Cristiano (México)
El Nigromante (México)
El Siglo XIX (México)

El Testigo (Guadalajara, México)
La Antorcha Evangélica (Zacatecas, México)
La Estrella de Belén (México)
La Ofrenda Escolar (San Luis Potosí, México)
La Patria (México)
The Foreign Missionary (los Estados Unidos)
The Missionary Herald (Boston, los Estados Unidos)
The Weekly Richmond Enquirer (Richmond, Va., los Estados Unidos)

ÍNDICE

Introducción

I. Protestantismo, liberalismo y francmasonería en América Latina durante el siglo XIX: problemas de investigación, por *Hans-Jürgen Prien*

II. Tensiones en el espacio religioso: masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902), por *Enrique Dussel*

Sentido de la cuestión
La "Humanum genus" (1884)
La masonería y el catolicismo
La sociedad moderna y el porvenir
Catolicismo y protestantismo
Reflexiones finales

III. Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil, siglo XIX, por *David Gueiros Vieira*

El liberalismo en Brasil
La masonería en Brasil
Los sacerdotes masones en Brasil
La idea de "progreso"
Protestantismo, liberalismo y masonería
Los desacuerdos masónicos
La contribución protestante a la campaña de abolición
La República y la separación de la Iglesia y el Estado
Conclusión

IV. La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis por *Antonio Gouvea Mendonça*

La Iglesia católica y las repercusiones de la "modernidad"
La "Quanta Cura" y el "Syllabus"
El pensamiento filosófico brasileño y el liberalismo
La romanización y la Iglesia católica brasileña
La Cuestión Religiosa
Protestantismo: una propuesta religiosa para un Estado liberal

Las misiones protestantes y la educación como propuesta liberal
Cuestión religiosa y participación protestante
Conclusión

V. La introducción del sistema lancasteriano en Perú; liberalismo, masonería y libertad religiosa, por *Rosa del Carmen Bruno-Jofre*

Contexto ideológico
La organización de las escuelas lancasterianas
Thomson y las ideas de la época
Las escuelas monitoriales en contexto histórico

VI. La actividad de las sociedades bíblicas en Ecuador durante el primer liberalismo, por *Washington Padilla J.*

Breve visión de los cambios políticos-económicos y culturales del primer periodo independiente (1822-1830)
James Thomson en Ecuador
La reacción conservadora
Lucas Mathews en Guayaquil
Conclusiones

II. Notas sobre la relación entre liberalismo, francmasonería y penetración protestante en Centroamérica, por *Arturo Piedra Solano*

El interés religioso de los liberales
Reformas a la religión tradicional
Protestantes y liberales
Interés táctico del protestantismo
Francmasones y protestantes
Conclusión

II. Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 1877-1911, por *Jean-Pierre Bastian*

Liberalismo radical y sociedades protestantes
Una geografía liberal radical
Una pedagogía liberal radical
Una oposición a la conciliación
Las sociedades protestantes entre el magonismo y el maderismo
Los protestantes en la Revolución maderista

Conclusión

Bibliografía



l primer liberalismo latinoamericano se remonta al siglo XVIII, con los iluministas franceses, y es adoptado por los criollos que identifican sus ideas liberales con el catolicismo, pero no con la democracia. A la formación de las logias francmasónicas que habían penetrado en América Latina durante esa centuria, respondieron diversas bulas antimasónicas como la de Benedicto XIV, *Providas romanorum* (1751), y una encíclica importante, la *Humanum genus* (1884), expedida por León XIII. El ataque de la Iglesia católica a la francmasonería se debió tanto a la identificación de católicos con monarquistas como a la relación de francmasones con liberales. A mediados del siglo XIX ocurrió una verdadera explosión de asociaciones liberales en la región. Ya fueran escuelas protestantes o logias francmasónicas (además de mutualistas o espiritistas), sus aulas eran verdaderos laboratorios democráticos en los que sus miembros practicaban la política, ejerciendo su soberanía como ciudadanos.

Los ensayos aquí reunidos fueron presentados durante un simposio organizado por la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), en la Facultad Evangélica de Teología Luterana en Brasil, en septiembre de 1986. Entre los autores se encuentran Enrique Dussel, David Gueiros Vieira, Hans-Jürgen Prien, Antonio Gouvêa Mendoça, Rosa del Carmen Bruno-Jofre y Jean-Pierre Bastian, compilador de la presente obra.

JEAN-PIERRE BASTIAN, doctor en historia por El Colegio de México, es profesor y director del Centro de Sociología de las Religiones en la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo. De su autoría, el FCE ha publicado *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (1994), *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (1991) y *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (2004).

www.fondodeculturaeconomica.com